

DEL PALACIO NEGRO A LA SELVA LACANDONA

Louis Althusser en México

Jaime Ortega Reyna

Ariadna ediciones
Docta Ignorancia # 4

Del Palacio Negro a la Selva Lacandona.
Louis Althusser en México

Colección *Docta Ignorancia* es una iniciativa de Ariadna Ediciones que busca dar a conocer en formato preferentemente digital, una diversidad de elaboraciones provenientes del ámbito académico regional y extrarregional. Todas ellas son sometidas a mecanismos de referato externo (pares ciegos, informes de editores, informes de calificación de grado y posgrado, etc.) que validan su pertinencia y calidad. Su difusión es en acceso abierto en plataformas de indexación de internet. A este propósito, los/las autores/as incluidos están al tanto de la cesión de sus derechos, los que de todos modos se resguardan mediante licencia Creative Commons By que favorece la libre difusión del conocimiento y la creación.

Del Palacio Negro a la Selva Lacandona.
Louis Althusser en México

Jaime Ortega

Doctor en estudios latinoamericanos; académico de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México)
https://orcid.org/0000-0002-8582-1216

ISBN: 978-956-6095-82-8
Santiago de Chile
Primera edición, abril 2023
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/
https://doi.org/10.26448/ae9789569645828.67

Portada: Luis Thielemann



Obra postulada a plataformas internacionales: REDIB, Book Citation Index, ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) Catalogue du Système Universitaire de Documentation (SUDOC, Francia); UBL (Universidad de Leipzig), BookMetaHub (ScienceOpen)

Índice

A la memoria de Martha González,
fuerza y ejemplo en la vida

Prólogo

Marcelo Starcenbaum

La publicación de un libro nunca representa un hecho aislado en la producción de su autor ni en las tradiciones intelectuales en las cuales ésta tiene lugar. En este sentido, Del Palacio Negro a la Selva Lacandona constituye la prolongación del trabajo que desde hace años viene realizando Jaime Ortega Reyna en un espacio en el que se entrecruzan la historia de las izquierdas, los estudios latinoamericanos y la historia del marxismo. Como bien afirma el autor al comienzo del libro, esta investigación continúa el trabajo desarrollado en La incorregible imaginación de la historia. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe. Si en aquel libro el propósito era brindar una visión panorámica de las recepciones de la obra de Althusser en la mayor parte de los países de la región, en este caso se trata de una indagación exhaustiva acerca de los itinerarios de dicha obra en el espacio nacional mexicano. Las relaciones de este libro con el resto de la producción de Ortega Reyna no se agotan sin embargo en la prolongación de aquel volumen. Al respecto, es posible poner en diálogo la presente investigación con otras publicaciones del autor, como su libro sobre la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría, y una diversidad de artículos dedicados a diferentes aspectos de la historia del marxismo y las izquierdas en América Latina. Es en esta recuperación de conjunto donde la inscripción del trabajo de Ortega Reyna se vuelve inteligible. Se trata de un modo de indagación sobre los materiales de la historia del marxismo y las izquierdas en América Latina en el que se combinan la rigurosidad del trabajo académico y los posicionamientos de la intervención intelectual. A través de las herramientas teóricas y metodológicas propias de las investigaciones que en las últimas décadas volvieron al marxismo y las izquierdas un objeto de estudio legítimo, el trabajo de Ortega Reyna propicia una recuperación de las corrientes radicales del subcontinente que escapa a las alternativas simétricas del dogmatismo y la absolutización democrática.

En lo que respecta a la especificidad del objeto de estudio, la reconstrucción ofrecida por Ortega Reyna presenta un conjunto de hipótesis originales y sugerentes. En primer lugar, la necesidad de someter a una lectura crítica los relatos canónicos acerca de la circulación de Althusser en México. Como bien sabe cualquiera que se ha interesado en algún momento por la historia del marxismo mexicano en las décadas de 1960 y 1970, el recuento presentado por Cesáreo Morales en su artículo publicado en la revista Dialéctica ha constituido durante años la referencia obligada para reconstruir el mapa de las recepciones de Althusser en México. Al igual que ha ocurrido en el resto de los países latinoamericanos, los relatos tradicionales acerca de los itinerarios del althusserianismo ha tenido las limitaciones propias de la autorreferencialidad: la circunscripción del análisis a un espacio acotado (la recepción de Althusser en su pensamiento y en el de sus redes intelectuales) y la enunciación prescriptiva en cuanto a los rasgos generales del fenómeno ("el althusserianismo fue hegemónico" / "el althusserianismo fue marginal"). La lectura crítica del relato de Morales, así como de otros que fueron constituyendo dicho sentido común, le permite a Ortega Reyna avanzar hacia un mapa de recepciones que va más allá de los nombres tradicionalmente referenciados con Althusser en México y ofrecer un balance complejo acerca de los procesos de circulación de su obra. Es precisamente esta nueva aproximación la que permite relativizar la idea de un "althusserianismo" en las diferentes lecturas de la obra del filósofo francés realizadas en México. Más que un conjunto cerrado de tesis y proposiciones que circulan de manera homogénea, este proceso de recepción se habría desarrollado de manera desigual de acuerdo a los propios parámetros de cada comunidad interpretativa.

Como puede verse a lo largo del libro, lo que posibilita la formulación de las hipótesis renovadoras es una aproximación al objeto mediada por una fuerte noción de historicidad. Este modo de vincularse analíticamente con la circulación de Althusser en México se refleja de manera privilegiada en la periodización establecida en el trabajo. Ortega Reyna plantea un recorrido que se resume en el sintagma "de Lecumberri a la Selva Lacandona pasando por Ciudad Universitaria". En esos tres nombres se condensan los grandes procesos políticos e intelectuales a través

de los cuales la obra de Althusser se difundió en México. Por un lado, la oleada contestataria de la década de 1960 y la consecuente acción represiva por parte del Estado. Por el otro, la integración del marxismo al discurso académico en la década de 1970 y la radicalización teórica de la intelectualidad universitaria. Finalmente, el orden neoliberal y los movimientos sociales que representarán la resistencia frente a su implementación. De este modo, el libro logra presentar el proceso global de las recepciones de Althusser en el espacio nacional mexicano a la vez que desagregar las diferentes coyunturas que permiten volver inteligibles la diversidad de las lecturas realizadas. Si la inscripción de las lecturas de Althusser en un ciclo que va de la radicalización política de los sesentas/setentas hasta las nuevas formas de la militancia en los noventas permite sintonizar en cierto modo las recepciones mexicanas con las producidas en otros países de la región, uno de los elementos jerarquizados por el análisis de Ortega Reyna habilita una constatación de la excepcionalidad de México. Se trata de la relativa estabilidad institucional, lo cual permitió el funcionamiento ininterrumpido de las instancias de producción teórica, y de cierta autonomía de sus intelectuales frente a los embates de las corrientes reaccionarias, lo cual se tradujo en un fortalecimiento del espacio universitario y la proliferación del discurso marxista en su seno.

Finalmente, la delimitación de estos tres momentos históricos permite ubicar las recepciones de Althusser en un marco más amplio de la historia intelectual y política latinoamericana. El recorrido que va del Palacio Negro a la Selva Lacandona da cuenta de una secuencia histórica en la que la teoría marxista se entrelazó con la política revolucionaria. Como lo refleja el establecimiento de los distintos momentos, el vínculo entre teoría y política atravesó diferentes modulaciones a lo largo de las décadas que componen la segunda mitad del siglo XX: el despliegue de estrategias políticas transformadoras en la década de 1960, el repliegue propiciado por la acción represiva del Estado en la de 1970 y la lenta recuperación iniciada en la de 1980. A pesar de la especificidad mexicana, que habilitó una serie de desplazamientos en cuanto a los términos de estas articulaciones, es esta misma secuencia la que puede verificarse en la historia de los otros países del subcontinente. En este mismo

sentido es estimulante la hipótesis del libro acerca de la Selva Lacandona como signo del colapso del althusserianismo. Es precisamente la década de 1990 la que marca el pasaje político e intelectual de quienes habían formado parte de diversos modos de la secuencia revolucionaria de los años anteriores. Mientras Cesáreo Morales y Raúl Olmedo pasaron a militar en las filas del PRI, otros como Luis Salazar y Corina Yturbe se convirtieron al credo liberal. Un cambio de nombres propios nos permitiría realizar la misma afirmación para cualquier otro país de América Latina. Cesura del ciclo revolucionario, abandono de postulados radicales y reforzamiento de los principios liberales se conjugaron en un fenómeno de alcance subcontinental cuyos efectos aún perviven en el presente. Por ello, mentar el colapso del althusserianismo no implica solamente delimitar la extinción de un momento marcado por la presencia de las tesis del filósofo francés sino que también significa interrogar un presente signado por la extinción del anudamiento entre teoría marxista y política revolucionaria.

Introducción

> Althusser estimuló el rigor crítico que luego se ejercitaría contra su obra. El desarrollo de algunas de sus tesis derrumbó al conjunto de sus planteamientos.
>
> Enrique González Rojo

> En Althusser, como en Marx, no hay tal cosa como la verdad. La verdad es un instrumento imaginario cuya aceptación o rechazo permite la legitimación del ejercicio de un poder…
>
> Santiago Ramírez

Este libro cierra un ciclo de estudio sobre la recepción de la obra de Louis Althusser en la región. A diferencia de *La incorregible imaginación: itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*, aquí desplegamos un argumento concentrado en México, es decir, otorga información e interpretaciones que habían podido ser desarrolladas. Como en aquella obra, se muestra un amplio archivo que convocó a numerosas formas productivas en el campo marxista y también por fuera de él.

En esta obra se realiza un recorrido por tres segmentos principales, colocando el énfasis en que la apropiación, lectura y crítica del francés se da en un contexto único en la región latinoamericana. Esto produce un efecto no esperado: la ampliación del radio de influencia. Quizá como en ningún otro caso de la región, Althusser hizo parte de una pluralidad de discusiones que atravesaron la filosofía, el marxismo, la epistemología, la filosofía de la ciencia, la crítica del arte.

Este libro explora recovecos que no han sido estudiados en la impronta "althusseriana" del marxismo mexicano y latinoamericano, tan centrada en un par de personajes. Apunta a mostrar la riqueza de un planteamiento que, nacido al calor de combates políticos intensos, se fue extinguiendo en la medida en que las condiciones socio-políticas se transformaban.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a múltiples personas que han recorrido este camino y en su andar han contribuido a que fortalezcamos algunas perspectivas: en Argentina Marcelo Starcenbaum, Natalia Romé, Mariana Gainza,

Ramiro Parodi; en Chile Marcelo Rodríguez y Leandro Sanhueza; en Estados Unidos Karen Benezra y Bruno Bosteels; en México: David Pavón-Cuellar, Victor Hugo Pacheco. Además de quienes han participado en revista Demarcaciones. Estamos seguros que la investigación prometida por Jorge Puma, que ha logrado acceder a importante documentación en París sobre la presencia de Adolfo Orive, ampliará el espectro aquí descrito.

Coordenadas de lectura

El ejercicio que ahora presentamos al posible lector o lectora es el de la recepción y problematización de la obra de un filósofo francés en México. Así, el objetivo central de este trabajo es captar las principales veredas por las que transitó la obra de Louis Althusser. El trabajo de este filósofo francés está plagado de tensiones, problemas y posibilidades: México fue un lugar privilegiado de su recepción en el periodo inmediato a las grandes transformaciones asociadas al año 1968. A partir de su obra y más allá de ella se signó un campo problemático de la intelectualidad mexicana.

Es sabido ya que Althusser fue uno de los filósofos más importantes en el momento de mayor influencia del marxismo como corriente teórica, filosófica y por supuesto también política, no por nada se le ha considerado una verdadera "moda"[1] entre los intelectuales latinoamericanos en general y mexicanos en particular. De origen argelino, de filiación católica en su juventud, preso durante la guerra en un campo de concentración, su trayectoria filosófica arranca tardíamente. Se perfila como una figura importante al ser parte de la Escuela Normal francesa, ubicada en la calle de ULM, semillero de cuadros intelectuales y de profesionales del gobierno francés. Aunque su primer trabajo versa sobre la obra de Montesquieu, pronto Karl Marx y la tradición marxista ocuparán gran parte de sus esfuerzos. Traductor y presentador de la obra de Ludwing Feurbach, entrega también al público francés los *Manuscritos de 1844* de Marx. Hacía 1965 aparecen sus primeras publicaciones importantes: la primera de ellas titulada *Pour Marx*, una recopilación de textos publicados en el lustro pasado y *Lire le Capital,* una recopilación de ponencias presentadas por él y sus alumnos en la Escuela Normal durante un seminario que después se volverá famoso.

Aunque de gran importancia en el ámbito francés, particularmente con respecto a la obra de Jean Paul Sartre, la polémica que Althusser levanta de alguna u otra manera toca a marxistas europeos y centro-europeos, por doquier aparecen

[1] Illades, Carlos, *El marxismo en México: una historia intelectual*, Taurus, México, 2018.

argumentos en pro o en contra de su intervención. Así podemos rastrear polémicas con las obras de Karel Kosik en la extinta Checoslovaquia, con Adam Schaff en Polonia, E. P Thompson se vuelve uno de sus principales críticos, mientras que Perry Anderson se ve profundamente influenciado por su intervenció[2]. Sin embargo, son los intelectuales Italia (Buci-Glucksman, Rosana Rossanda, Emilio Serini, Cesar Luporini) y Francia, en donde mayor fue la influencia. Su alejamiento del denominado "freudo-marxismo" y su distancia con cualquier lectura hegeliana de *El Capital* (y de la obra de Marx en su conjunto) lo vuelven ajeno tanto para las discusiones de la "Escuela de Francfort" como para la "Nueva lectura alemana de *El Capital*", corrientes significativas en los años sesenta y setenta en Alemania.

Althusser generó una verdadera "tormenta teórica" al seno del marxismo europeo. Sin embargo, no será el único espacio donde irrumpa su discurso. América Latina rápidamente lo recibirá y su eco se hará potente en la joven revolución cubana, en donde aparecen desde 1964 algunos de sus textos en forma de folleto y en el mismo 1965 las traducciones de sus libros editados por el naciente Estado revolucionario. Aquellos libros de distribución gratuita eran traducciones no intervenidas, como después lo serían las ediciones más famosas publicadas por siglo XXI. Así, después de Cuba sus trabajos pronto aparecerán en México y Argentina, en traducción de Martha Harnecker (amiga y alumna): el *Pour Marx* se traduce como *La revolución teórica de Marx*, en tanto que los dos volúmenes de *Lire le Capital* se ven reducidos a uno sólo, excluyendo trabajos de algunos de sus alumnos y bautizado con el título *Para Leer el Capital*. Después vendrán algunos artículos sueltos que aparecen por doquier: en Colombia en la revista *Ideas y Valores*, en Cuba en las revistas *Pensamiento Crítico*, *Unión* y *Teoría y práctica*, en México aparecerán en *Cuadernos Políticos*, *Dialéctica*, *Historia y Sociedad*, *El Machete* e *Ideología y Sociedad*, por mencionar sólo las más relevantes.

Si comparamos los trabajos que se encuentran ya disponible sobre la recepción de dicho autor en otros espacios como Chile, Argentina, Brasil o Cuba, encontraremos una diferencia fundamental: en México la influencia de Althusser

[2] Elliot, Gregory, *El laboratorio implacable de la historia*, PUV, Valencia, 2004.

perduró más tiempo, al no ser interrumpida por la irrupción violenta de las dictaduras militares (en el caso de Chile, Argentina o Brasil) ni por el giro "negro" de la cultura (como en el caso de Cuba). México fue un lugar excepcional, no sólo por la relativa libertad de las y los intelectuales de izquierda frente a la ofensiva anticomunista de la época, sino además porque las universidades fueron un lugar que permitieron la proliferación de un discurso en términos de cientificidad, al tiempo que era también espacios en donde la certeza ideológica crecía. De múltiples formas, el marxismo ganó derecho de piso en las ciencias sociales -y en algunas ocasiones más allá de ellas- y se convirtió en una obligación su estudio.

Pero además de todo ello hay que señalar que Althusser encontró resistencias a la hora de ser asimilado al medio cultural mexicano. Muchos fueron los que rechazaron una obra que les parecía se asentaba sobre nuevos esquematismos o reduccionismos. Para otros era sólo una fraseología ortodoxa recubierta de un discurso novedoso. El rechazo viene de figuras centrales para la cultura filosófica-crítica del país como lo fueron Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Labastida, Gabriel Vargas Lozano, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría. Dada la inmensidad de trabajos que circularon queremos referirnos a dos discusiones que se dieron a partir de la presencia de Althusser en México. Ellos cerrarán nuestro trabajo: por un lado, el debate entre Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique González Rojo sobre las categorías usadas por el autor francés; por el otro el de Bolívar Echeverría y Carlos Pereyra que se centraba en la "identidad" que tenía el marxismo en una época de crisis de paradigmas.

Falta, por supuesto, mucho que analizar y decir. Este es apenas un trabajo introductorio, que se ha servido del rescate de un *archivo* inmenso que aún tiene que ser trabajado a plenitud. Los debates que suscitó la "inteligencia rebelde" como atinadamente la denominó Carlos Illades[3], apenas están descubriéndose. Más allá de las posiciones políticas podemos decir que la izquierda mexicana realizó una gran contribución al pensamiento político, a la discusión pública y a la vida académica y cultural. Este trabajo parte de ese reconocimiento y busca darle contenido. Esta que es

[3] Illades, Carlos, *La inteligencia rebelde*, Océano, México, 2012.

apenas una hipótesis apasionada que tiene que devenir en la reconstrucción efectiva de senderos por los que transitó el discurso crítico en nuestro país.

Althusser en México

El recuento más famoso de la presencia de la figura de Louis Althusser en México lo realizó Cesáreo Morales en un célebre texto publicado en la revista *Dialéctica*, en el se nos traslada al ambiente político y cultural de la época, traza las principales líneas de investigación, organiza los sentidos de una lectura diversificada y señala además una periodización de lo que denominaremos ahora como el *efecto Althusser*. Morales coloca la llegada de Althusser no en las páginas de la famosa obra de don Adolfo Sánchez Vázquez *Filosofía de la Praxis* en su primera edición de 1967, ni tampoco en las primeras publicaciones que hará el después célebre "althusseriano" Raúl Olmedo en la revista *Comunidad*. No, el arribo de Althusser se da en primer lugar en el Palacio Negro de Lecumberri, hogar temporal de decenas de presos políticos del régimen priísta. En continuidad con el señalamiento de Morales y en ruptura también con él, queremos trazar un recorrido de Althusser en México, que podríamos sintetizar en la fórmula: *de Lecumberri a la Selva Lacandona, pasando por Ciudad Universitaria*.

Es esta la periodización que seguirá nuestro trabajo a continuación: abriremos con una elaboración de los principales sentidos que se encierran bajo el nombre de "Lecumberri" (es decir la insubordinación de las clases subalternas en el periodo 1958-1968), posteriormente abordaremos el tránsito de una obra filosófica por las aulas universitarias y concluiremos en su colapso alrededor de los albores de la insurgencia zapatista. Además de estos tres tiempos nos permitiremos exponer dos polémicas que cierran, de hecho, la hegemonía del marxismo como discurso académico e intelectual.

Así, cuando decimos de *Lecumberri a la Selva Lacandona, pasando por Ciudad Universitaria*, queremos asentar el recorrido que tendrá la obra de un filósofo cuya posición renovó de maneras muy diversas al discurso marxista. El itinerario comienza en Lecumberri, espacio de concentración de los dirigentes e

intelectuales de las clases subalternas que han venido luchando al menos desde 1958 de manera encarnizada contra el Estado corporativo y autoritario; continúa por Ciudad Universitaria, porque el marxismo se vuelve también "alta cultura", se integra al discurso académico, asume centralidad en la cátedra, actividad editorial, espacio de reflexión y de compromiso intelectual; finalmente converge en la Selva Lacandona, es decir en su eclosión final se convierte en una multiplicidad de posturas políticas y teóricas, irreconocibles en la unidad ficcional que nombra el mote de "althusserianismo".

Esta triada nos permitirá ubicar el contexto de circulación de una obra que pretende renovar el discurso marxista, posteriormente ubicar ya no sólo la travesía de los planteamientos sino también la producción que le es propia a un conjunto de intervenciones teóricas y políticas, con unidad precaria, que es lo que se suele evocar con el nombre de "escuela althusseriana" dentro del marxismo producido en México: *Ciudad Universitaria* es su gran laboratorio: ahí conviven comunistas, pro-guerrilleros, funcionarios públicos y estudiantes movilizados, todo en una época de grandes combates. Todos ellos se encuentran con una obra que les sugiere andar veredas poco exploradas, posiciones que se verán tensadas y confrontadas con el marxismo ya establecido, el de figuras como la de Sánchez Vázquez o bien con otras que irán cultivado su propia discursividad, como Bolívar Echeverría; finalmente el colapso de aquel proceso se expresa en todo aquello que orbita en torno a la Selva Lacandona, nuevas resistencias políticas, capitulaciones de los otrora radicales, un Estado que se niega a ser reformado y se transforma.

Se trata de la *incorregible imaginación* de la teoría que marcó las señas principales del marxismo producido, con gran intensidad, en las últimas décadas en México. Una historia debe ser contada de nuevo, con sus materiales producidos, con sus coyunturas teóricas y políticas, con sus contradicciones, pero también con sus logros y sus límites. Se trata de un capítulo fundamental del marxismo producido en México, un capítulo de nuestra historia política e intelectual.

El *Palacio Negro* o una década de lucha política

Althusser llegó a México a finales de los años sesenta, Cesáreo Morales adelantó parte de la historización de aquel proceso en la década de 1980 y recientemente el crítico cultural Miguel Ángel Esquivel ha señalado que fue Alberto Híjar quien hizo circular sus obras entre los presos políticos del *Palacio Negro* de Lecumberrí. Esto algo más que un dato biográfico, es un verdadero *gesto teórico*, pues apuntala la creación de un espacio nuevo de reflexión, aún en el momento donde parecen cerradas las posibilidades mínimas de acción política.

El filósofo francés llegó a México por la vía quizá más adecuada para quien buscaba intervenir directamente en la órbita teórica y política marxista: la que convocó a cientos de opositores, de las más distintas tendencias políticas a enfrentarse a la más dura represión. Lecumberri la cárcel más famosa de México en el siglo XX, albergó por igual, desde finales de los cincuenta hasta principios de los años setenta a los comunistas David Alfaro Siqueiros y Valentín Campa, a líderes obreros como Demetrio Vallejo o a políticos nacionalistas opositores como Heberto Castillo. También ahí se encontrarían recluidos después de 1968 líderes estudiantil como Raúl Álvarez Garín o a un personaje tan emblemático como José Revueltas, quien escribiría uno de los relatos más vívidos a propósito de aquel panóptico: *El Apando*.

Pero volvamos al México que estaba sintetizado en aquella cárcel, al de las revueltas campesinas, obreras y estudiantiles, caldo de cultivo para los aires de renovación que proponía el filósofo francés en 1965 y que empalmará con otros procesos de renovación del ambiente político mexicano.

Hay tres registros de coyuntura que no pueden soslayarse cuando se trata de la expansión del marxismo entre los jóvenes y militantes de aquella época. La primera de ellas se remonta al periodo de luchas que culmina en 1958-1959 con la primera insurgencia sindical (maestros y médicos se habían ya movilizado previamente) que será reprimida a sangre y fuego por el gobierno priista de Adolfo López Mateos: en aquellas memorables jornadas los ferrocarrileros plantearán por primera ocasión de manera clara la posibilidad de romper el férreo control corporativo al que los

sometía el Estado mexicano y con ello debilitar el eslabón más fuerte del sistema dominación. Las clases subalternas hacían gala de su capacidad de cimbrar al país y el Estado respondía haciendo alarde de la fuerza de la que disponía.

Aquella gesta obrera que será encabezada por personajes como Valentín Campa o Demetrio Vallejo, más allá de las evaluaciones que se hicieron después sobre los aciertos y desaciertos políticos[4], nos remite a una aspiración fundamental: lograr una iniciativa política y social por fuera del Estado. México construyó desde la pos-revolución un férreo dispositivo de control que permitió la posibilidad de gozar de ciertos derechos sociales a cambio de lealtad política. El "príncipe mexicano" como lo denominó Rhina Roux [5] en una investigación fundamental, era la forma social de un conjunto de instancias de dominación que otorgaba derechos a cambio de lealtad política, configurando con ello un conjunto de pactos cuya estabilidad permitió el despliegue de la forma estatal más institucionalizada de la región.

No sólo entre los obreros gana relevancia la tendencia a buscar independencia con respecto al Estado. Entre los campesinos el descontento se vuelve constante y la herencia zapatista encarna en la figura de Rubén Jaramillo, quien será asesinado junto a su familia en 1962,[6] después de un conjunto de negociaciones y alzamientos armados. Aquella experiencia debe volver a ser revalorada en su justa dimensión, al anclarse en la clase revolucionaria por excelencia en nuestro país y por permitir un vínculo entre la historia y la memoria de los subalternos: "el jaramillismo provee un vínculo conceptual entre los movimientos enraizados en la Revolución y aquellos que surgirían a lo largo de la segunda mitad del siglo XX"[7]. Si bien el México modernizado

---

[4] Para el movimiento ferrocarrilero véase Alonso, Antonio, *El Movimiento ferrocarrilero en México (1958-1958)*, Era, México,1980 y Ortega, Max, *Estado y movimiento ferrocarrilero (1958-1959)*, Quinto Sol, México,1988.

[5] Roux, Rhina, *El príncipe mexicano*, Era, México, 2005.

[6] Rubén Jaramillo fue un joven zapatista que en los años cuarenta inició un ciclo de lucha en la que alternó, según las circunstancias: la lucha armada, la lucha clandestina, la negociación y la lucha electoral. Fue candidato a gobernador de Morelos y un incorruptible líder campesino. Fue asesinado junto a su familia por miembros de los aparatos de seguridad y represión del Estado.

[7] Padilla, Tanalís, *Después de Zapata*, Akal, México, 2015, p. 20.

se concentró en una constelación de reformas sociales en el campo del trabajo, ello no dejó de ser relevante para el complejo mundo campesino. Al igual que con el movimiento obrero el campesino buscó independizarse del Estado y cuando las puertas de la negociación estaban cerradas se recurrió a la insurgencia armada. La lucha armada no fue sólo producto de las iniciativas a nivel continental (como lo fue después de la revolución cubana de 1959), sino que también respondía a dinámicas históricas de violencia y pobreza en el campo[8].

De igual manera el movimiento estudiantil daba sus primeros visos de independencia y ánimo de lucha al confrontar y derribar al rector de la UNAM Ignacio Chávez en 1966. Núcleos militantes aliados a los comunistas y socialistas de distintas tendencias venían fortaleciéndose, encontrando lugar, conquistando espacios y fortaleciéndose dentro de la universidad, que además comenzaba un intenso proceso de masificación. La eclosión de aquel proceso se encuentra en el poderoso movimiento estudiantil-popular de 1968, que cimbró las instituciones educativas y vio inundadas las principales ciudades con la movilización de cientos y miles de jóvenes. La resolución autoritaria de aquella irrupción estudiantil determinará las distintas salidas que la izquierda buscaría en la década siguiente: obligar a la reforma liberalizante o la lucha armada. Si bien la lucha estudiantil es la más tardía de esta triada, marcó en gran medida la síntesis de las aspiraciones: conquistar independencia y autonomía para las clases subalternas.

Aquellas insubordinaciones obreras, campesinas y estudiantiles serán el preludio para la crisis de la década de 1970, en la que estaba claro que el Estado ya no era capaz de controlar todas las esferas de lo social. Por eso es común decir que estos fueron años de erosión de la hegemonía desarrollista y autoritaria

---

[8] Dentro de la amplísima bibliografía sobre el tema, véase: Bellingeri, Marco, *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres*, Juan Pablos, México,2003; Glockner, Fritz, *Memoria Roja: historia de la guerrilla en México: 1943-1969*, Temas de hoy, México, 2013; Oikión Verónica y García, Marta Eugenia, (editoras), *Movimientos armados en México*, Siglo XX (tres tomos), El colegio de Michoacán-CIESAS, Michoacán, 2013; de la Fuente, Juan, *Contra viento y marea: la pertinaz historia del movimiento campesino y las izquierdas*, UACh, México, 2016. Un texto que ha sido considerado clásico ya: Bartra, Armando, *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, Era, México, 1985.

del PRI: en adelante y sobre todo después de 1968 era imposible seguir gobernando sin renovar los pactos con las distintas oposiciones, al tiempo que se reprimía duramente a las tendencias que se encaminaban por el camino de la lucha armada, presas fáciles del maximalismo y la provocación. Como ha dicho recientemente Bruno Bosteels[9], toda la historia contemporánea en México encuentra su marca distintiva en los sucesos de 1968, en tanto que parte aguas de una nueva situación política, un verdadero horizonte abierto.

Así la situación permitía grandes boquetes, tanto en sindicatos como en universidades, en donde el marxismo entraba y se volvía un discurso común, con alta presencia en la vida cultural e intelectual. A todo este calvo de cultivo social, debemos también comprender la dimensión de una creciente corriente política alternativa que comenzaba a reformarse. Como lo ha señalado Elvira Concheiro[10] y otros estudiosos del comunismo en México, el ascenso de la figura de Arnoldo Martínez Verdugo a la dirigencia del Partido Comunista Mexicano marcó una nueva etapa, de renovación y de búsqueda de construcción estratégica más allá de la ideología de la revolución mexicana. En lo político podemos observar un giro cada vez más certero a la conquista de la democracia como eje fundamental de actividad de los comunistas, en lo teórico gana relevancia la figura de Antonio Gramsci. El troskismo también comenzó a ganar relevancia con la fundación del Partido Revolucionario de los Trabajadores, aunque su compromiso con la democracia siempre fue más ambiguo.

En el campo intelectual, que es el que nos ocupa, los años sesenta son los de aparición de múltiples publicaciones que serán espacio de debate e intercambio de renovados bríos: *Historia y Sociedad* una de las publicaciones más importantes de la izquierda aparece en 1965. Por fuera del PCM o en relación tensa con él aparecen también *Cuadernos Políticos* en 1974, *Dialéctica*, *Críticas de la Economía Política, Cuadernos Agrarios, Teoría y Política, Coyoacán* y *Nueva Política* serán publicaciones que marcarán la

[9] Bosteels, Bruno, *Marx y Freud en América Latina*, Akal, Madrid, 2016, p.187.
[10] Concheiro, Elvira, "Los comunistas mexicanos: entre la marginalidad y la vanguardia" en Concheiro, Elvira, (comp.), *El comunismo: nuevas miradas desde América Latina,* CEIICH-UNAM, México, 2007, pp.527-557.

vitalidad del pensamiento marxista en el país. Todas estas publicaciones vendrán a configurar una nueva forma de pensar la política, el Estado, la situación mexicana y latinoamericana. Son el archivo del campo intelectual mexicano que piensa críticamente una compleja realidad.

Althusser se instala en *Ciudad Universitaria*.

La temporalidad del encuentro se da en escalas diferenciadas: un encuentro tímido al final de la década de 1960, un intenso compromiso en la década de 1970 y una lenta erosión de su presencia en la década de 1980. En esta última década, ya sin el vigor inicial se suceden algunas discusiones cuya importancia llama la atención. Esta es la época en donde el crecimiento de la influencia de Althusser se nota de manera clara entre intelectuales de las más diversas orientaciones: la filosofía de la ciencia, la ontología, el estudio de la filosofía de la historia, la "historia del arte", el análisis en la coyuntura, entre otras, que desarrollaremos en la medida en que existe el material disponible para ello. Esto otorgará un sentido claro de las diversas lecturas, la mayor parte localizadas en extremos que no se tocaban, con escaso diálogo y sólo con una aparente unidad. Como dijimos antes, México ofrece características que quizá ningún otro país en América Latina para la recepción de Althusser y quizá por ello sea el espacio en donde su legado perduró más allá de los primeros años ochenta. La marca distintiva era la de la producción de un discurso renovado y renovador, crítico y que aventuraba hipótesis anti reduccionistas en los campos en los que se desarrollaba.

Contextualicemos: México y sus universidades se abrieron desde mediados de los años sesenta a la posibilidad de cierta institucionalización del marxismo. Dicha tendencia de la institucionalización, que equivalía a la lenta pero firme incorporación del marxismo a los planes y programas de estudio, se vio reforzada tras el movimiento estudiantil de 1968. Varios momentos dan cuenta de ello, en el caso de los lugares de enseñanza de filosofía y el conjunto de las ciencias sociales el marxismo se incorporó de manera firme -si bien no dominante- en la currícula, aunque convivía con muchas otras corrientes.

En la Facultad de Filosofía la figura más importante era sin duda Adolfo Sánchez Vázquez con sus famosos cursos sobre los *Manuscritos de 1844*, así como los de estética (que produjeron la antología mejor lograda de *Estética y Marxismo* que se ha publicado en cualquier idioma); en la Facultad de Economía se inauguró un plan de estudio cuyo eje era la "economía política" y se dio paso a la creación y desarrollo de los "Seminarios de *El Capital*" en donde Bolívar Echeverría, Ramón Ramírez o Jorge Juanes reunieron a cientos de estudiantes en el auditorio Ho-Chi-Mih; en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales carreras como sociología o ciencia política se imbuían de "lecturas políticas" de Marx, pero se daba un énfasis muy importante a autores de la tradición como Lenin y Gramsci, así como también un "Seminario de *El Capital*" dominado por la figura de Raúl Olmedo[11]. A nivel bachillerato cundían y se hacían obligatorias las asignaturas como las de "Materialismo histórico", en una época en donde la educación media superior se masificaba y se daba apertura a la creación de proyectos novedosos, como el de Pablo González Casanova con los Colegios de Ciencias y Humanidades. La universidad nacional y después muchas otras (como la recién creada Universidad Autónoma Metropolitana) comenzaron a ser ocupadas por jóvenes profesores con fuerte influencia marxista. En América Latina sólo Venezuela registra un alto grado de institucionalización de la enseñanza del marxismo: en el resto de los países ese discurso se encontraba fuera de las universidades y se desplegaba en el campo cultural a través de otros canales. Nuevamente la presencia de un Estado con una capacidad aparentemente tan amplia permitía estos márgenes de acción que no se registran en otras latitudes.

En esta sección de nuestro trabajo queremos señalar alguna de las principales vetas de intervención y producción de intelectuales marxistas que fueron influenciados por la obra de Althusser: la hicieron suya, la criticaron y procedieron a realizar su propia producción, más allá de él. El o la lectora podrá observar la escasa similitud y la aparente unidad de discursos que

---

[11] Morales Tejeda, Marco Antonio, "El marxismo: paradigma docente en la Facultad de Ciencias Política y Sociales de la UNAM, 1976-1984" *en La educación superior en el proceso histórico de México, Tomo III: cuestiones esenciales*, SEP-UABC-ANUIES, México, 2002, pp. 90-97.

fueron considerados al unísono y uniformemente, ello nos hace cuestionar el mote de "althusserianismo" y también la de su supuesta hegemonía al seno del marxismo que se producía en México.

a. Enrique González Rojo: ¿hacia una ontología materialista?

El nombre de Enrique González Rojo sigue ligado en nuestros días a la perspectiva política, poética y filosófica, ámbitos en los que se desarrolló plenamente. A través de una larga e intensa carrera intelectual, González Rojo planteó la teoría de la "clase intelectual", para buscar dar una salida al problema de la burocracia, la propiedad de los medios de producción de conocimiento y su relación con el socialismo. Además de este original planteamiento, abrevó en el psicoanálisis a través de la dimensión "erótica", llevadas por el sendero de una política más bien anarquista, corriente de en la que también se involucró. La obra de González Rojo es en gran medida la de un iconoclasta: deambuló en busca de una alternativa política adecuada para los tiempos que corrían, sin importarle derruir dogmas o mitos.

De los teóricos que mencionaremos a continuación González Rojo era el de edad más madura cuando se encontró con la obra de Althusser. Ya plenamente formado y en total madurez intelectual, abrevó de aquella obra para formular una filosofía nueva: una ontología, aunque esa es una historia posterior. González Rojo conoció un destino similar al de José Revueltas, al ser expulsado con el del PCM en los años cincuenta, para proceder a construir un reducido núcleo que se auto denominó como la Liga Leninista Espartaco, sin embargo a diferencia del célebre escritor nacido en Durango no compartió con éste su aversión permanente al anti humanismo de Althusser.[12] Cierto es que en un principio se mostró distante a la obra del francés, a la que calificó como una verdadera traición al marxismo, como quedó consignado en la reseña que hizo de *La revolución teórica de Marx* en la revista *Política*[13]. A partir del año

[12] Kraniauskas, John, *Políticas literarias*, México, FLACSO, 2013.
[13] González Rojo, Enrique, "Revisión a Marx", en *Política*, No. 171, Julio de 1967, pp. 53-54.

1971 reconoce la valía de sus planteamientos y adhiere a la temática althusseriana de una manera muy particular. Finalmente, cuando redacta su *Para Leer a Althusser* (1973-74) ha hecho ya:

> La comprensión del mensaje althusseriano [que] me condujo con posterioridad a una nueva etapa: la conciencia de las limitaciones o fallas, etc, que contiene nuestro pensador; pero vista ahora, no con los ojos pre-althusserianos (o con la "lectura ciega" y dogmática) sino, creo, con los ojos abiertos de una posición post-althusseriana que reconoce de manera expresa lo que debe a la investigación del filósofo galo. [14]

González Rojo a lo largo de su *Para Leer a Althusser* sintetiza los puntos más relevantes que le parecen deben ser destacados de la obra del filósofo francés. Comienza por resaltar la pertinencia de la "teoría de la producción de conocimientos", justamente para deslindar que el marxismo en tanto que espacio de reflexión teórica no es una inversión ni de Hegel, ni de la economía política clásica: ello es así porque no se responden viejas preguntas de forma distinta, sino que se plantean nuevas interrogantes. En el lenguaje de la época podemos decir que hay una nueva "problemática" teórica, que supera el marco de la filosofía idealista hegeliana y también los entramados categoriales de la economía política clásica.

Para González Rojo es muy importante la exposición sobre el objeto de conocimiento con respecto a la "teoría de las generalidades" que Althusser expone, porque ahí se condensa la noción de conocimiento como *acto* y como producción y no como "teoría de la visión": si en el marxismo el conocimiento es producción de conceptos, éste no tiene que ver con una capacidad privilegiada para "ver" apariencias engañosas y esencias originarias. En un interesante intento de diálogo con la filosofía hegeliana identifica los tres momentos de las generalidades señaladas por el filósofo francés con el lenguaje del alemán: la primera generalidad corresponde al nivel del universalismo abstracto, la segunda generalidad transita por la senda de lo

[14] González Rojo, Enrique, *Para Leer a Althusser*, México, Domes, 1974, p. 8.

particular abstracto y el nuevo conocimiento o tercera generalidad es la universalidad concreta. González Rojo, aunque deslinda al marxismo del hegelianismo, lee a Althusser en esta clave.

A partir de la noción del *conocimiento como producción*, de la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento y de la apertura de nuevas problemáticas, es posible entender entonces la crítica que se realiza al historicismo, en donde filosofía e historia siempre coinciden, en una explicación concordante, a partir de buscar justamente explicación de otro tipo, es decir, discordantes o no concordantes, de ruptura. El historicismo sería la explicación lineal de la historia, donde el desarrollo de la realidad siempre tiene su correlato teórico. Esa explicación que se denomina comúnmente historicista tiene su correlato en el texto de Marx conocido como el "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, en donde fuerzas productivas y relaciones de producción siempre progresan de manera concordante a partir del despliegue de las primeras, que da paso a las lecturas deterministas.

De ese lugar González Rojo pasa a la crítica al humanismo que: "supone una esencia pre-existente definida, de la cual el hombre a caído".[15] Como se sabe, Althusser criticó la versión "humanista teórica" del marxismo dominante de la época, principalmente de cuño francés. Lo que fue un combate al seno de la intelectualidad parisina, se trasladó como una disputa a lo largo y ancho del mundo. Ello fue posible en tanto que Marx ganó credenciales filosóficas a partir de la lectura de ciertos textos en clave humanista, que ponían el acento en "el ser genérico" y su alienación en la sociedad capitalista. Ello conducía, según Althusser y también González Rojo, a conclusiones políticas erradas, en donde la "esencia humana" a-histórica se imponía sobre el conflicto político de las clases históricamente existentes.

El filósofo mexicano concluye su libro con afinidades a propósito de la producción de conocimiento, pero admite que la mayor parte de los errores del filósofo francés devienen de su compromiso con el Partido Comunista Francés (PCF) y por tanto con la simpatía que mantiene hacia la URSS, elementos que para González Rojo resultaban teórica y políticamente relevantes en

[15] *Ibid*, 35.

aquellos años y que el día de hoy pueden ser cuestionados en su centralidad.

Ello sin embargo no es lo más importante, González Rojo busca más que hacer una exégesis de los textos de Althusser, plantear productivamente su propuesta al calor del interés que guarda el problema del conocimiento. A partir de la "teoría de la producción de conocimientos" y de la noción de prácticas diferenciadas (en oposición a la práctica histórica-praxis que no diferenciaría niveles y formas diversas) plantea su propio ensayo de interpretación y aplicación a realidades diversas. Así, intenta extender las nociones althusserianas a la práctica artística y los distintos niveles de la práctica religiosa. Su objetivo es el de pasar de la ideología a la ciencia, es decir, captar el sentido marxista de momentos específicos y relevantes de las prácticas humanas, diferenciables y racionalizados.

A partir de dichos apuntes busca hacer una crítica a Althusser. Desde su punto de vista "aunque la noción de estado práctico significa una gran aportación de Althusser, el filósofo francés, limitado por el espacio y el tiempo, ha dejado muchos *cabos sueltos*"[16]. Entre esos cabos sueltos González Rojo explorará algunos: la noción de estado práctico, la de vacío teórico y la de sutura, ninguna de ellas verdaderamente desarrolladas. Sin embargo, el punto más problemático de su exposición es cuando hace una crítica a la propuesta epistemológica de Althusser. Recubierta con el nombre de "materialismo dialéctico" González Rojo señala que a la epistemología le hace falta una "ontología", es decir, una manera de abordar los "grandes problemas de la metafísica occidental". Para González Rojo, la "la teoría de la producción de conocimientos" tarde o temprano tiene que encontrar como "materia prima" de trabajo los problemas históricos de la metafísica occidental: principalmente el despliegue de la materia infinita en el espacio-tiempo, es decir, tiene que dejar de ser sólo epistemología e internarse en el terreno de la ontología. Apenas, dice: "Las ideas expuestas en este capítulo no son sino apuntes programáticos, en verdad vagos todavía, para una investigación más a fondo de las cuestiones centrales del materialismo dialéctico". [17] Todo esto quedó en aquel trabajo a

[16] *Ibid*, 89.
[17] *Ibid*, 107.

nivel de apunte, no sé desarrollo sino hasta tiempo muy reciente. Es en este sentido que el último gran libro del autor, *En marcha hacia la concreción*, responde en gran medida a aquel programa esbozado en el lejano 1974: realizar un abordaje materialista y dialéctico de la ontología. Alejado ya de sus intereses de los años setenta, con otro lenguaje y mayor capacidad de exposición filosófica, González Rojo cumple su proyecto crítico de Althusser abandonando la epistemología y produciendo una ontología materialista que finalmente se publica en 2007.

Volvamos, sin embargo, al texto que hemos venido utilizando, particularmente a el capítulo IX de la obra *Para Leer a Althusser* que sería el más importante porque colocaría el papel de Althusser en la historia de la filosofía, al dar la pauta para resolver lo que González Rojo considera una oposición permanente: la que se da entre epistemología y ontología. La de Althusser es: "Una epistemología que, por el hecho de partir de una ontología que refleja el ser mismo de la realidad, no duda de la capacidad del conocimiento para adueñarse de dicho contenido"[18]. Esto sería así porque Althusser habría permitido por fin la posibilidad de construir una epistemología marxista, ya no desde los mecanismos de garantía del conocimiento (como las epistemologías pre-materialistas, es decir, pre-marxistas) sino a partir del proceso productivo de un nuevo conocimiento. He ahí el secreto del aporte de Althusser a la historia de la filosofía: poner las piedras angulares de la epistemología. Así, el francés llegó al concepto general, demostrando la *estructura fundamental* de toda práctica (a partir de Marx y la práctica económica): una materia prima, determinados medios y relaciones de producción y un resultado o nuevo objeto producido, transformado. Es en ese mecanismo en donde se juega la nueva ontología materialista de la que nos habla el autor mexicano y que desde su punto de vista Althusser no se realizó, ni tuvo nunca interés de hacer. A ello suma el autor una distancia con respecto al francés: para González Rojo si bien reconoce los aportes, señala que no está de acuerdo en la renuncia a la noción de *concepción del mundo* que el filósofo francés pregona en su crítica al filósofo italiano Antonio Gramsci. Para él, el marxismo ha revolucionado el campo del

[18] *Ibid*, 117.

pensamiento social porque se trata de que en su filosofía se desarrolle "la nueva ontología, [una] concepción del mundo no ideológica".[19] Es decir, la propuesta Althusser está incompleta porque no concibe este ensanchamiento hacia una ontología materialista y se queda en la epistemología, todo ello producto de la renuncia de la cualidad de "concepción del mundo".

La trayectoria teórica y filosófica de González Rojo aún está por estudiarse con mayor aliento y detenimiento, si bien su trabajo poético parece ser mejor recibido en los medios académicos, la valoración mesurada de su obra filosófica está aún por hacerse y es una tarea propia de la reconstrucción histórica del campo intelectual mexicano. Posteriores trabajos del autor continuaron reconociendo su deuda con Althusser, por ejemplo, en su texto *La revolución proletaria-intelectual*, en donde destacó la importancia de la noción de práctica y la estructura que le da sentido a dicha noción, como punto fundamental para la articulación que el hace del trabajo intelectual.

La deuda intelectual es detectable en los intentos más originales del autor. Así, por ejemplo, sobre la base del concepto de "Aparatos ideológicos de Estado" elaborado por Althusser en los años setenta, González Rojo elaboró la categoría de "Aparatos ideológico-laborales" para dar cuenta de la especificidad del caso mexicano:

> Los AIE están constituidos por aquellas instituciones que tienen como su función principal propagar la ideología burguesa en el todo social con el fin de cohesionar a este último de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Los AILE, en cambio, parecen responder a los intereses de los trabajadores en su lucha contra el capital. Asumen una forma de lucha, la proletaria, que si en primera instancia expresa los intereses inmediatos (económicos, organizativos, etc.), de la clase obrera, en última instancia se halla dominada por la ideología burguesa. Todos los sindicatos, por razones estructurales, cumplen una función integradora[20]

[19] *Ibid*, 131.
[20] González Rojo, Enrique, "Aparatos ideológicos-laborales en México y línea de masas" en *Iztapalapa*, año 2, No. 5, julio-diciembre de 1981, 179.

No será el último ni el único momento de influencia de Althusser en este autor. En *Teoría Científica de la Historia*, un libro pensado para acompañar la formación del estudiante de bachillerato en el recién creado Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) dependiente de la Universidad Nacional, cuyo lema era "aprender a aprender", también se deja ver la influencia althusseriana. González Rojo elabora una exposición del historicismo y del humanismo a partir de la lectura de Althusser, desde el que aborda importantes autores como Vico, Kant y Hegel. En ese texto se expone la lectura del filósofo mexicano con respecto a las distintas tradiciones filosóficas europeas, en un proyecto de largo aliento que no tuvo un símil entre los marxistas de la época. Aquí queremos señalar brevemente lo que corresponde al ejercicio que hace de reflexión crítica que hace de la obra del filósofo francés en cuestión. Hacia el final de esta obra expone su propia concepción del marxismo "estructural" diferenciándolo de la "falsa conciencia" ideológica que representaría el estructuralismo, si bien esta advertencia es importante, es apenas el comienzo de una exposición matizada, en donde rescata elementos del pensador francés, y rechaza la concepción de la filosofía (que aspira a dar un estatuto no ideológico, sino científico): el punto central de su exposición, mostrado hacia el final es que Althusser no elaboró el concepto de ruptura epistemológica dentro de la filosofía, es decir, no realizó la misma operación que habría logrado con el materialismo histórico (ciencia de la historia): un tema a desarrollar que va en correspondencia con su ánimo de insistir en la ontología como punto fundamental de cualquier filosofía. Esto lleva a González Rojo a coincidir en las consecuencias anti humanistas que sostiene Althusser (contra el marxista inglés casi desconocido John Lewis), pero no en la categorización de la filosofía como "lucha de clases en la teoría" que el mismo filósofo francés viene sosteniendo en los años setenta. Para el autor de *Teoría científica de la Historia* no toda filosofía es lucha de clases, ni toda filosofía produce efectos políticos, porque hay una filosofía que puede considerarse ideológica, contra la cual lucha descarnadamente el materialismo dialéctico (que sería justamente lo contrario, una filosofía no ideológica, que tiene aspiración de científica). Esta crítica es parte ya de una recepción

problematizadora, que no acepta los virajes en la obra del francés y que planea sus dudas con respecto a la validez de las tesis difundidas a partir de los años setenta.

En su exposición González Rojo vuelve a señalar los aportes de Althusser: el concepto de ruptura epistemológica, la noción de práctica, la estructura de toda práctica, sin embargo, difiere claramente en la noción de ideología, que al mexicano le parece equiparable a la de falsa conciencia. Reprocha a Althusser la dicotomía ciencia-ideología, pues señala que no todo lo no científico es ideológico, por tanto, hay que trabajar en determinar específicamente lo ideológico, la falsa conciencia.

> Si debemos a Althusser la teoría sobre el modo de operar de la práctica científica, la teoría, podemos afirmarlo, de la historia de la ciencia, no nos ha brindado, en cambio, una teoría de la prehistoria de la ciencia. Sus afirmaciones al respecto –la existencia de una problemática arqueológica, etc.– son en extremo vagas y se antoja que cumplen el papel más de señales de un vacío que de conceptuaciones rigurosas. Nosotros hemos propuesto en esta obra (y en la anterior) varias tesis para conformar una teoría de la prehistoria de la ciencia y la filosofía. Una de estas tesis es la de los sistemas de pensamiento. Otra la de la polaridad intersustentante. Una más la de la cadena de sustentación sucesiva y otra, finalmente, la de los puntos de apoyo (que expondremos después). Aunque estamos conscientes de que no hemos realizado de modo satisfactorio la empresa de llevar a cabo una teoría de la prehistoria de la conciencia verdadera rigurosa y esencialmente científica, creemos, sin embargo, que las tesis mencionadas son piezas de gran utilidad para todo proyecto futuro que pretenda llenar este vacío.[21]

Es hacia el final de su texto donde expone largamente sus diferencias con el filósofo francés: para González Rojo el primer Althusser (previo a la respuesta a John Lewis) es el rescatable, aquel que pone énfasis en las distintas prácticas y la estructura que

---

[21] González Rojo, Enrique, *Teoría científica de la Historia*, Domes, México, 1979, 225.

le dan sustento. Sin embargo, el Althusser que define a la filosofía como "lucha de clases en la teoría" es inconsistente. Llega incluso a escribir en un tono severo: "El nuevo Althusser ha caído, no podemos dejar de decirlo, en el historicismo. El hecho de que afirme que "la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría" no evita su caída en el historicismo. Althusser es, hoy por hoy, historicista "en última instancia."[22] Ubicándolo en la línea del marxista italiano Lucio Colleti, González Rojo denuncia la incongruencia del segmento último de su producción (en aquel momento el cercano a la "autocrítica" que se hace el filósofo francés) que ve a la filosofía como el modelo calcado de la ideología, es decir, vuelve al análisis historicista donde no habría diferencia entre la teoría y la política, entre la teoría y la ideología.

Un último detalle vale la pena ser recogido en la exposición que hacemos de la lectura crítica de González Rojo: en su obra es posible detectar un tema que en las lecturas sobre Althusser aparecía constantemente: la de la división de las contradicciones en principal y secundaria y en cómo la primaria subordinaba a la secundaria. Ello lo hace en un texto que apuntaba a brindar elementos "teóricos" de comprensión del Estado en México[23]. Una elaboración que ciertamente resultaba no muy original, pues sintetizaba los aportes de distintos teóricos, desde Enrique Semo hasta Carlos Pereyra, embelesado con la problemática de la clase intelectual que el autor desarrollaba por aquella época.

González Rojo no dejará de insistir en su deuda intelectual, pero avanzará por senderos distintos. Señalamos arriba que el programa que reclamaba a Althusser, en gran medida está expresado en su último trabajo de largo aliento, *En Marcha Hacia la concreción*, lugar original de formulación de una ontología materialista. Queda pues el registro de una de las lecturas más importantes de Althusser en México, la de un filósofo, político de izquierda y poeta que emprendió en nombre de aquel una de las batallas más interesantes en el campo intelectual y a la que nos referiremos en la penúltima parte de este trabajo.

---

[22] *Ibid*, 237.

[23] González Rojo, Enrique, *Bosquejo para una teoría del Estado: el caso de México*, S/E, 1980.

b. Raúl Olmedo: radicalismo teórico y colapso conservador.

Raúl Olmedo es nuestro siguiente autor a ser explorado. Además de un trabajo académico visible (dirigía una columna económica en un periódico de relevancia en los años setenta y ochenta) fue uno de los mexicanos que viajó a Francia. Ahí conoció a Althusser y entabló una amistad, luego reflejada en cartas hechas públicas por el propio Olmedo. Quizá por su conocimiento de aspectos de la realidad francesa fue publicado un texto suyo, muy condescendiente con el PCF y muy crítico de los troskistas y maoístas, a instancias del Departamento de Humanidades de la UNAM, en la serie *Deslinde*.[24]

Además de estos datos es pertinente señalar sus primeras publicaciones en el año 1967 en la revista *Comunidad* de la jesuita Universidad Iberoamericana, a propósito del racismo anti negro y los disturbios que ello provocaba. Dice al final de dicho texto: "Hoy el caliente verano excita al a rebelión negra. El calor no sólo viene del sol ni del clima. Las ondas más cálidas parten de Vietnam y hacer hervir la sangre de color, de todos los colores".[25] Posteriormente en el número 11 de febrero de 1968 muestra ya el primer artículo propiamente sobre Althusser, citando *Pour Marx* y anunciando la pronta aparición de la traducción al español de *Lire Le Capital*. Aunque breve y relacionándolo con las teorizaciones de Regi Debray y Andre Gunder Frank, Olmedo ensaya ya una reivindicación no en términos filosóficos ni de lectura de Marx, sino de aproximación al estudio del capitalismo latinoamericano. Su texto va muy en sintonía con lo que en los años setenta entenderemos como "teorías del subdesarrollo y la dependencia": una diferenciación entre desarrollo y subdesarrollo y como el segundo no es la antesala del primero. Olmedo expresa una clara y certera crítica del desarrollismo como ideología abanderada por los grupos dominantes de algunos países e incluso apela a la necesidad del uso de la violencia política y del método guerrillero:

---

24 Olmedo, Raúl, "La reforma universitaria en Francia" en *Deslinde*, No. 9, Departamento de Humanidades, Dirección de Difusión Cultural, UNAM, 1972.
25 Olmedo, Raúl, "Los mecanismos sicológicos del prejuicio racial y su expresión en los Estados Unidos" en *Comunida*d, No. 8, agosto de 1967, 374.

> Hemos presentado una visión estructuralista del sistema mundial del capitalismo en la etapa actual. Se esté o no de acuerdo con ella, el hecho es que se ha convertido en la teoría más importante, más debatida, en los medios de la izquierda latinoamericana. Pretende enriquecer al marxismo revolucionario rompiendo con toda una tradición de marxismo momificado y cerrado a las nuevas teorías. Y esta ruptura asume formas vivas, la forma del joven guerrillero, la forma del padre Camilo Torres, la forma de la montaña, la forma de la vida o de la muerta, de la patria o de la muerte.[26]

Sin referencias explícitas a Althusser, Olmedo continuará esta línea de trabajo. En el número 18 de la misma revista adelantará un ensayo donde criticará las teorías de desarrollo capitalista y mostrándose en simpatía con la que denomina es la "teoría del excedente", es decir, el marxismo de los economistas norteamericanos Paul Swezzy, Paul Baran y nuevamente de André Gunder Frank. Para el tema que nos ocupa aquí, es relevante pensar que un "althusseriano" clásico como será considerado después Olmedo dedica sus esfuerzos más que a la exégesis del autor francés a las vías de comprensión de un capitalismo específico, no subsumiendo la experiencia particular a una supuesta forma universal. Como último dato es curioso señalar que la misma revista apareció un breve ensayo que polemizaba con los planteamientos de Olmedo, a cargo del político y académico boliviano Mario Rolón Anaya (quien tuvo distintos cargos ministeriales y como embajador durante las dictaduras de Barrientos, Ovando, Bánzer y García Meza). En dicho texto acusa al estructuralismo que Olmedo representa un ejemplo del aventurerismo político que conduce al uso de la violencia social de minorías carismáticas.[27]

---

[26] Olmedo, Raúl, "El estructuralismo y las teorías de Althusser, Debray y Gunder Frank sobre el capitalismo actual" en *Comunidad*, No. 11, febrero de 1968, 17.
[27] Rolón Anaya, Mario, "Dos formas de estructuralismo: revolucionarios y guerrilleros" en *Comunidad*, No. 21, 1969, 658-662.

A su regreso de Francia Olmedo continua su labor en los años setenta teniendo una destacada participación en la segunda época de la revista *Historia y Sociedad*, en donde publica un fragmento del *Curso de filosofía para científicos* que dictara Althusser, entonces inédito en español, así como una carta personal que Althusser le envía. Dirige además un seminario llamado "Leer *Materialismo y empiriocriticismo*" del cual se publican las ponencias de sus alumnos en la R*evista Mexicana de ciencias Políticas* en la UNAM, además de una traducción del texto "Ideología y Aparatos ideológicos de Estado". En ambas revistas Olmedo publica textos variados, sostiene polémicas con diversos intelectuales y avanza por una línea muy particular del althusserianismo mexicano que exploraremos adelante.

Para realizar una exposición más simplificada de su aporte nos referiremos al texto publicado en 1980 bajo el título *El Antimétodo: introducción a la filosofía marxista*, pues ahí aparecen algunos textos anteriormente aparecidos en revistas como *Historia y Sociedad* y otras publicaciones. Se trata de un total de cinco textos que van avanzan desde el tema del materialismo, pasando por las críticas de Lenin a Engels, hasta las teorizaciones sobre el concepto de Modo de Producción, además de su exposición del capítulo primero de *El Capital*, producto de sus clases como encargado del *Seminario de El Capital* que se desarrollaba en la FCPyS.

Podemos evaluar la intervención de Olmedo en dos dimensiones que aparecen en prácticamente todos sus textos. Por un lado hay una intención "filosófica" bastante endeble por derivar de la oposición materialismo-idealismo el proceder metodológico, en tanto que por el otro hay un intento de generar una lectura no-dialéctica de la obra de Marx y de Lenin, que resulta un tema mucho más sugerente, aunque esté plagados de lugares comunes de cierta "filosofía marxista". La pugna principal de Olmedo es con aquellos teóricos que consideran al marxismo como una "meta-metodología" o *el* método por excelencia: en sintonía con la filosofía de la ciencia francesa de aquel tiempo aboga más bien por lo opuesto, que cada ciencia determina su propio método. En ese sentido Olmedo busca demostrar que Marx abordó sólo el problema del continente de la ciencia de la historia (que es la de los modos de producción y las formaciones

sociales) pero de ninguna manera se trata de una "cosmovisión" ni de un "método general" y mucho menos de una "filosofía" omni abarcante: contra gran parte del "marxismo occidental" tal como lo definió Perry Anderson, Olmedo busca desmovilizar la pretensión epistemologicista de este.

El texto "El materialismo" con el que se abre el libro que comentamos versa precisamente sobre los dilemas metodológicos. Se trata de un texto que pretende elevarse por encima de las propuestas en boga, pero claramente limitado en sus argumentos, a pesar de los avances que se daban ya con respecto a las corrientes más vulgares del marxismo Olmedo seguía insistiendo que lo que se dio a llamar el "idealismo" no partía de la "materia", sino de unas "ideas" abstractas. En ese sentido Marx habría dado un paso al abordar de manera científica o "materialista" los problemas sociales, no sólo porque partiría de la categoría de "materia", sino por que eliminaría la dicotomía sujeto-objeto propia de las filosofías trascendentales y de la conciencia, así como el proceder especulativo al eliminar la confusión objeto pensado/objeto real. Estos dos últimos problemas son de tomarse en serio, porque con ellos Olmedo rompía gran parte de la tradición de ubicar a Marx como un continuador de Hegel o hacer del marxismo la aplicación del método hegeliano a la economía política clásica. La ruptura de esos dos puntos (dicotomía sujeto-objeto y confusión entre objeto pensando y objeto real) permitía una nueva metodología que eliminaba de tajo el problema epistemológico clásico de las garantías del conocimiento y la supuesta necesidad empirista de correspondencia entre pensamiento y realidad. Todos los aspectos mencionados serían los que señalarían el rasgo distintivo tanto de las epistemologías idealistas o los defectos idealistas de ciertos materialismos espontáneos. Con este texto Olmedo dejaba sentado la base sobre la cual ejercería una crítica a todo intento de presentar al marxismo como "meta-método"

El siguiente texto titulado "El reproche de Lenin a Engels acerca de la dialéctica" versa sobre el mismo problema (como la mayoría de los textos del autor mexicano que ahora exploramos). Olmedo busca hacer extensiones de las breve críticas que Lenin dirige a Engels a propósito del tema de la dialéctica y la forma de su exposición. De las breves frases que

Olmedo utiliza, desprende un largo texto que tiene un núcleo: desmontar cualquier posibilidad de leer en la dialéctica de Hegel una teoría del conocimiento adecuada para el marxismo. Para el filósofo mexicano tratar de forzar en el proceder científico del marxismo (en el campo de la historia) una propuesta filosófica obliga a que esta última funcione como procedimiento de construcción de conocimientos y al tiempo como la garantía de la correspondencia del conocimiento con el objeto: la ciencia de la historia no necesita una filosofía de la historia. Ambos elementos, el del procedimiento universal y el de las garantías serían propios de toda posición idealista, en cambio la posición materialista (además científica) no estaría preocupada por la correspondencia entre concepto y realidad y comprendería la autonomía total del objeto de pensamiento en su estructura de inteligibilidad. Para decirlo brevemente, Olmedo argumento que lo que se construye como categoría científica en la historia tendría su propia lógica, de acuerdo a su objeto de estudio y no a un método predispuesto universalmente. Leyendo los comentarios a Hegel del propio Lenin, Olmedo busca demostrar qué, aunque haya expresiones en tono de cierta dialéctica hegeliana tanto en las obras del revolucionario ruso como de Marx ello no es equivalente a afirmar su que la dialéctica es científica. La cientificidad de la dialéctica para Olmedo sería imposible en tanto que se asienta en elementos idealistas (la ya mencionada dicotomía sujeto-objeto, la confusión entre objeto de pensamiento y objeto real, etc…). Tras el recorrido de la obra de Lenin y contrastando distintos momentos de su obra, escribe:

> Larga trayectoria la de Lenin, que es la trayectoria de un retorno necesario a la consigna de Marx y Engels: si se quiere una dialéctica para el marxismo ésta es la dialéctica de Hegel "puesta sobre sus pies", es decir, sin su transformación en método operacional, es decir, como simple metáfora de la historicidad del universo que sirva para combatir visiones estáticas, metafísicas y reduccionarias de la sociedad[28].

---

[28] *Ibid*, 51.

La dialéctica será, en la única posibilidad plausible de su uso un método de exposición de las categorías, pero de ninguna forma el método de constitución de ellas.

El texto "El hegelianismo y el spinozismo de Marx" que había tenido una versión previa en *Historia y Sociedad* busca reconstruir el peso de Hegel y Spinoza en la llamda *Introducción de 1857* de Marx. Para que se observe en qué términos se desplegaba el argumento de Olmedo bastará citar dos párrafos, en el primero define a los opuestos: "la tendencia afirma la primacía del pensamiento sobre la realidad (idealismo) y la tendencia que afirma la primacía de la realidad sobre el pensamiento (materialismo)".[29] Y para zanjar la relación de los tres autores en cuestión: "Marx era hegeliano en aquello que Hegel era spinozista. Hegel había desarrollado hasta sus últimas consecuencias la fórmula la determinación es negación y había hecho de ella la clave de su obra".[30] En una operación sumamente extraña Olmedo sostiene que Marx abre "dos frentes" de lucha teórica. Por un lado abre el "frente Spinoza" para evitar que el método particular se vuelva método general, en tanto que el "frente Hegel" permite que algo que es propiedad de la materia (la dialéctica) se vuelva un "método operativo" que supuestamente produciría conocimientos. Como hemos señalado anteriormente, Olmedo pensaba que la dialéctica era a lo más una forma de exposición de los conceptos que ya se habían producido al seno de la ciencia de la historia fundada por Marx. Sin duda es un texto más sugerente que los anteriores, en tanto que formula una hipótesis que se había trabajado poco en el medio mexicano (la presencia de Spinoza y no sólo de Hegel en Marx), aunque la forma en que opera sobre ambos autores y el propio Marx resulta algo sorpresiva. Quizá por ello suscito alguna breve polémica en las páginas de *Historia y Sociedad* de la mano de Carlos Pacheco, quien reclama los excesos interpretativos de Olmedo.

El texto "El primer capítulo de *El Capital*" es el más interesante de todos. La tónica se encuentra ya delineada por los anteriores trabajos: atacar cualquier pretensión de extraer de tal o cual obra de Marx un método general, así como la intención de

[29] *Ibid*, 57.
[30] *Ibid*, 62.

desmovilizar cualquier intento de hacer del marxismo una filosofía cuyo núcleo sería una noción de dialéctica (hegeliana o de otro tipo). Para Olmedo el capítulo primero de *El Capital* no es "el más dialéctico" como se suele decir, pues en en el subyace una lógica formal muy básica (expresada en las distintas formas del valor, que el autor explica en términos de funciones equivalentes y relativas) y lo "dialéctico" sólo se encuentra en cierta exposición a partir del concepto de valor, que involucra temáticas como la oposición, la identidad, la transformación de un término a otro, de lo cuantitativo a lo cualitativo, sin embargo son: "dos exposiciones simultáneas pero absolutamente independientes".[31] La exposición "formal" la encuentra Olmedo en el desarrollo lógico de la ecuación de la primera forma simple del valor (A= f(B)) a través de cinco momento en los que se introducen condiciones provenientes del intercambio social para quien juega el papel de (B), es decir, del equivalente. La supuesta "dialéctica" del capítulo uno sería una ficción teórica, el resultado de una confusión de términos, a los que se dedica a atacar en la última parte del texto. En ella embiste contra las ambigüedades del uso del término dialéctica, al que se le toma como propiedad del universo (una tesis que él mismo ha mantenido); como método general (algo que ha rechazado y que no tiene nada que ver con el propio Hegel, dice Chatelet) y como visión del universo: todos esos usos impiden justamente observar la "dialéctica" en el capítulo primero de *El Capital*, que está ceñido, argumenta, a nociones de lógica formal. Todo ello demuestra como la ciencia social es contenedora de métodos que pugnan por imponerse los unos a los otros, según el autor, razón última para entender la lucha de clases en la teoría.

Hasta aquí la exposición de los planteamientos de Olmedo en aquella época. Más adelante hablaremos de cómo él representa el colapso del althusserianismo en términos conservadores. Por ahora sólo mencionaremos que el teórico mexicano entró en una fase de silencio que sólo se romperá reciente, en donde han venido apareciendo al menos tres libros en donde encara el problema de la política y la democracia desde un mirador que mezcla a Althusser y Charles Bettelheim (de

[31] *Ibid*, 87.

quien ya se había ocupado antes[32]) e incorpora las teorizaciones de un Gilles Deleuze. Esta nueva fase de la obra de Olmedo, alejado de las viejas disputas, lo colocan de nuevo como un teórico que busca producir desde un mirado crítico poco común.

c. Carlos Pereyra y la crítica de la política

Pronunciarse a propósito de una figura del tamaño de Carlos Pereyra resulta siempre complejo, más cuando existen ya trabajos que buscan dar un acercamiento global a su obra y a su figura[33]. Atravesada toda su obra por la insubordinación obrera de los años setenta, su personalidad y también su obra, dan cuenta de aquel momento climático que la clase obrera mexicana no volvió a vivir en su historia, logrando un amplio margen de independencia frente al aparentemente todopoderoso Estado pos-revolucionario. Existen, sin embargo, algunas características de su obra que nos permiten incluirlo como uno de los más lúcidos lectores de Althusser en México. Una de ellas atañe directamente al ámbito filosófico, donde Pereyra se muestra como un intelectual que recibe los planteamientos del filósofo francés. Así se muestra claramente en la temática del llamado "sujeto de la historia", que es problematizada por parte del filósofo mexicano con gran rigor. La otra cuestión relevante tiene que ver al orden del análisis *en la* coyuntura en la que Pereyra se mueve a lo largo de los años setenta y en la cual existe una dimensión más compleja: aunque parte del análisis de la relación de fuerzas asume la categoría de "hegemonía política" heredada del politólogo griego Nicos Poulantzas, pero al mismo tiempo se mantiene teóricamente en la dicotomía "sociedad civil y sociedad política" que Gramsci introdujera en el marxismo. Toda esa situación de análisis de la realidad mexicana a partir de una conceptualización específica le lleva a plantear una seria diferencia teórica con el concepto de "Aparatos ideológicos de Estado" que

---

[32] Olmedo, Raúl, "Notas sobre la evolución del pensamiento de Charles Bettelheim" en *Economía política del imperialismo: autores europeos*, México, 1984, UNAM, 175-184.
[33] Ortiz Palacios, Luis, *Teoría y política en la obra de Carlos Pereyra*, PyV-Fes Acatlán, México, 2001.

Althusser formula en los años setenta, como ya lo hemos señalado anteriormente.

Expondremos sucintamente estos elementos para luego revisar los trabajos de una cierta "escuela" heredera de algunos de sus planteamientos, autores sobre los que ejerció una muy fuerte influencia y que son parte de la tradición "althusseriana". El conjunto de textos que dan composición al libro *El sujeto de la historia*, cuyo capítulo principal lleva el mismo nombre, nos permite observar con precisión la estrategia discursiva del filósofo mexicano con respecto al marxismo en general, pero sobre todo con respecto a la diferenciación que Althusser introduce con respecto a la "filosofía de la praxis". En dicho texto se pretende desarrollar en todas sus consecuencias la tesis de Althusser de que la historia es un *proceso sin sujeto*, que, dice Pereyra contrariando al propio filósofo francés, es una tesis muy socorrida en el marxismo. Decimos entonces que expone su estrategia y no una glosa de lo ya dicho por Althusser, pues este aparece apenas citado un par de ocasiones, desfilando minoritariamente frente a otros autores muy leídos en la época como lo eran Kosik, Lukács y el representante de la "filosofía de la praxis" en México: Sánchez Vázquez. Sin embargo la mayor parte de sus críticas se dirigen contra alguien que está en gran medida en sintonía con estos autores (aunque también haya diferencias sustanciales): Jean Paul Sartre. Podemos afirmar sintéticamente las múltiples tesis, tanto en su modo de crítica como en su formulación propositiva para observar la manera en que Pereyra despliega la hipótesis de Althusser, llevándola a sus últimas consecuencias.

Comencemos estableciendo que Pereyra rechaza la equivalencia entre la categoría de "sujeto" y sus versiones humanistas que traducen aquella categoría en las de individuo. Ello porque para Pereyra se omite con toda intención el concepto de relaciones sociales de esta última. El equívoco del humanismo es el de concebir que existen individuos de forma previa (la llamada "esencia humana) a la constitución de las relaciones sociales. Es por ello que "los hombres no hacen la historia", porque no hay "hombres" antes de la historia: lo que hay en la historia son relaciones sociales que constituyen a los conglomerados sociales (clases, masas, partidos, individuos) que actúan siempre en un espacio determinado. Lo contrario equivale

a dar luz verde a explicaciones de tipo psicologicistas (explicar los fenómenos a partir de individuos), esencialistas (en lo filosófico) y al subjetivismo (en lo político). De ahí se entiende la concepción de la "historia" en Pereyra: "La historia es el movimiento de la sociedad, de sus instituciones, fenómenos de diversa índole, relaciones y contradicciones que se resuelven en simple suma de individuos, ni admiten disyuntivas artificiales…"[34]. Pereyra se lanza entonces contra las tesis principales de la "filosofía de la praxis" que Sartre sostiene. Desde su punto de vista dicha filosofía sostiene la tesis de que "los hombres hacen la historia", llevando por ello a la omisión de las situaciones concretas que determinan y condicionan las posibilidades de los "agentes" (término que usa, siguiendo a Althusser), eludiendo también las dimensiones del inconsciente descubiertas por Freud. Ello porque para Pereyra toda "filosofía de la praxis" no sería más que una versión de las filosofías decimonónicas de la conciencia que se asientan en explicación "intencionalista" de la acción de los agentes: es decir, una explicación cuyo eje totalizador es el problema del "telos" de los individuos. Dicha explicación para Pereyra carece de sentido en un mundo que se encuentra organizado y jerarquizado a través de estructuras sociales múltiples, determinantes y condicionante de la acción y de la propia "conciencia", punto de apoyo de toda explicación que quiere derruir. La explicación "intencionalista" o teleológica actuarían cómo si los individuos hicieran historia desde la nada, desde la pura volición, sin tomar en cuenta que las historias previas se han constituido heredando ideologías, estructuras, relaciones sociales, complejos relacionales. La explicación teleológica parecería dejar a los sujetos como meros instrumentos de la "astucia de la razón" que se despliega y desarrolla en concordancia con los "fines" que algunos sujetos se ponen. La explicación "intencionalista" no observa que dichas "intenciones" no son originarias, sino que ellas ya se encuentran cruzadas por las relaciones sociales, por las tradiciones culturales, por la propia historia.

Para Pereyra las relaciones sociales no se explican a partir de la dinámica del "telos" o intencionalismo, sino al contrario,

[34] Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, , Alianza, México, 1984, 17.

son las relaciones sociales que constituyen a los sujetos, clases e individuos los que explican las diversas "intenciones". Los términos en los que se plantean las situaciones son distintos y en términos teóricos representa una ruptura de un cierto marxismo con las herencias del siglo XIX.

En su plano propositivo Pereyra desarrollará con argumentos suficientes lo equívoco que es plantearse partir del individuo, la esencia humana u otros artificios humanistas. Él parte de la existencia de relaciones sociales en las que se inscriben (o constituyen) a los individuos y a las clases (que quedarán incluidos en la categoría de agentes). Sin embargo, Pereyra en su argumento también rechaza la tesis althusseriana de que "son las masas las que hacen la historia": desde su punto de vista, no hay agente que "haga" la historia, menos la de la lucha de clases. Es por ello qué Pereyra avanza y en la configuración de la tesis de la historia sin sujeto, como proceso, avanza a desmovilizar la última de las certezas de cierto marxismo:

> En consecuencia, las clases sociales no son el sujeto de la historia: el enfrentamiento social no ocurre porque alguna clase así lo decida, ni su intensidad depende de la voluntad de nadie […] Sólo tiene sentido hablar de clases en el proceso de confrontación social en el que se configuran como tales. Una clase sólo lo es por su inscripción específica en el sistema, por las relaciones que mantienen con los medios de producción y con las demás clases.[35]

Este elemento resulta crucial para entender los efectos de Althusser en la lectura de Pereyra: "De lo anterior se desprende la necesidad de someter a crítica la afirmación, reiterada con frecuencia, según la cual el proletariado es en esta época el sujeto de la historia como antaño la burguesía fue ese sujeto"[36]. Aquí hay sin duda una ruptura radical, un intento de generar una renovación del marxismo con respecto a una de sus certezas. Pereyra antepone en primer lugar la lucha, es decir el proceso, antes que "la clase" constituida o entendida de manera a-priori: es

[35] *Ibid.*, 48-49.
[36] *Ibid*, 49.

el movimiento lo que importa y no el dato sociológico de una existencia empírica. Las clases y sus proyectos, los partidos y sus programas, los sindicatos y sus reivindicaciones o cualquier otra forma de participación de los agentes en el proceso no son los puntos de partida del análisis, sino los puntos de llegada. Para Pereyra el sujeto de la historia es la historia misma, es decir, el conjunto de relaciones, contradicciones y procesos que constituyen una totalidad estructurada, jerárquica y sobredeterminada.

En términos teóricos Pereyra desarrolla el argumento de Althusser. No deja de criticarlo, pero su principal flanco de combate es la "filosofía de la praxis" y las explicaciones teleológicas. Teóricamente no hay un sujeto privilegiado de la historia, pues ella misma (la historia) es una amalgama de procesos y relaciones sobre la cual algunos agentes actúan de manera más o menos organizada. No hay sujeto previo a esa historia, todos se constituyen en ella. En cambio, veremos un mayor distanciamiento de Althusser en otro registro, por parte del filósofo mexicano.

Así, si bien en el punto anterior apuntamos afinidades, resulta contrastante que en el análisis *en la* coyuntura es en donde se muestra una ambivalencia y se marca una distancia más clara con respecto a Althusser. Pereyra analiza con detenimiento los años setenta, al calor de las movilizaciones sindicales de la Tendencia Democrática, a la que apoya firmemente, como queda claro en su participación por las páginas de *Solidaridad*, la revista de aquella expresión política. Sobre la base de esas movilizaciones realiza críticas feroces a los ultra izquierdismos. Pereyra elabora, para poder realizar un análisis en la coyuntura una concepción coincidente en algunos planteamientos con la de Gramsci: por ejemplo, que la democracia sólo es posible con la movilización de la sociedad civil, por su politización y su centralidad. En el México que Pereyra está enfrentando la sociedad civil está despertando a partir de su corazón principal: el sindicalismo democrático. La conclusión de aquel diagnóstico resulta fundamental: el secreto de la democratización del Estado mexicano se encuentra en la liberación de la sociedad civil y sus resortes fundamentales por parte de un Estado que ha negado sus orígenes nacional-populares.

Para explicar la forma de concentración del poder del Estado mexicano Pereyra recurre al concepto de hegemonía política, que toma de Poulantzas. Desde su punto de vista el México posterior a la revolución de 1910 no ha conocido la "hegemonía de clase", es decir, en México no gobierna la burguesía, sino que lo hace una casta burocrática que ha logrado adueñarse de los principales resortes del poder social. Entre ellos está la posibilidad de controlar el encuadramiento y movilización de masas a través del corporativismo. El punto central del concepto de "hegemonía política" es justamente la capacidad que hay por parte del grupo gobernante ser autónomo de la burguesía, plantearse un proyecto incluso en contra de los intereses de dicha clase y al mismo tiempo controlar por completo el aparato estatal, emitiendo una ideología propia (el nacionalismo revolucionario en sus distintas fases) para reforzar el control social y mantener el dominio político. Es por ello que en el análisis *en la* coyuntura destacará siempre como derruir los cimientos del régimen no se encuentran en una radicalización sin más, como lo harán las corrientes ultra izquierdistas blanco de sus críticas en *Política y violencia* [37], sino en encontrar la llave maestra de la democratización: es decir, que en la coyuntura de la escritura de estos textos se hace equivalencia entre el concepto de sociedad civil y la forma empírica de su aparición, el sindicalismo democrático.

El distanciamiento con Althusser Pereyra lo realiza en otro espacio teórico y político. Lo hace al criticar de manera radical la utilidad del concepto de "Aparatos ideológicos de Estado". Según el filósofo mexicano dicho concepto no permite realizar un análisis pertinente de la confrontación social. Tampoco permite tampoco observar la dimensión del Estado como un campo de disputa donde la tensión se muestra cotidianamente entre las distintas fuerzas sociales. Sostenemos en que los análisis de la coyuntura mexicana Pereyra opera una verdadera *corrección gramsciana* sobre Althusser.

Hay varios momentos de que podrían comprobar esta hipótesis: Pereyra escribió al menos tres artículos en donde se distancia del concepto de "Aparatos ideológicos de Estado":

[37] Pereyra, Carlos, *Política y violencia*, FCE, México, 1974.

primero en "Gramsci: Estado y Sociedad civil" del año 1979, después en "Hegemonía y aparatos ideológicos" del año 1980 y finalmente en "Partido y sociedad civil" del año 1982. Esa triada traza claramente el distanciamiento con respecto al concepto de Althusser sobre los "aparatos ideológicos" y particularmente de la reducción que se haría en ese concepto de la noción de Estado, imposibilitada para ser entendida en su dimensión relacional y conflictiva. Podemos sintetizar su postura en el siguiente texto

> No se ve cuál es la utilidad teórica de volver evanescente la distinción entre Estado y sociedad civil. Englobar el conjunto de actividades superestructurales en una unidad indiferenciada sólo puede conducir a tergiversaciones analíticas y a posiciones políticas incorrectas. Medios de comunicación, centros educativos, sindicatos, organismos eclesiales, etcétera, no son "aparatos ideológicos de Estado", son instituciones ideológicas y políticas de la sociedad civil cuyo funcionamiento se deslinda de los dictados gubernamentales en la medida en que son espacios abiertos a la lucha de clases.[38]

Para Pereyra el aporte de Gramsci y la equivocación de Althusser reside en que no permite conceptualmente organizar la presencia de los gobernados en el conjunto de la dimensión relacional de lo estatal, es decir, donde se invalidaría lo político y lo contradictorio de la dominación. Recordemos que Althusser en su respuesta a Rossana Rossanda, había planteado serias dudas de la pertinencia en torno a la dupla conceptual "sociedad civil" y "sociedad política". Señalaba la raigambre burguesa de tal concepción e invitaba a abandonarla, en gran medida por ser heredera del liberalismo pero también del hegelianismo. Contra ese señalamiento hecho por el filósofo francés Pereyra plantea la corrección de la que hemos hablado, en la coyuntura mexicana de los setenta, lo que permite entender la dinámica democratizadora (es decir la presencia de los gobernados en los asuntos del poder) del Estado es la sociedad civil, en el caso concreto que observa, el sindicalismo democrático. Aquí se juega el distanciamiento

[38] Pereyra, Carlos, "Gramsci: estado y sociedad civil", *Cuadernos Políticos* , No. 21, 1979, 42.

teórico más importante, así como Althusser había denunciado la totalidad expresiva, en donde cada parte o momento particular no hacía más que expresar el proceso global, sin autonomía, el concepto de "Aparatos ideológicos de Estado" borraba las diferencias de las instancias, no permitía observar la autonomía de movilización de los gobernados y dominados y reprimía cualquier comprensión relacional de la lucha política. Pereyra recurrió entonces a Gramsci, al que sin duda también modificó, pues más que una certeza teórica lo que buscaba era la construcción de herramientas necesarias para la intervención en la coyuntura.

Pasemos ahora a revisar sucintamente los efectos de la intervención de Pereyra, sobre todo en el campo filosófico. El primero de los alumnos de Pereyra del que tenemos que hablar es de Luis Salazar Carrión. Por dos motivos fundamentales, además de ser el que tuvo una obra más variada a propósito de Althusser, fue también el más claro ejemplo del colapso de dicha manera de pensar el marxismo. Salazar representa esa eclosión y derrota teórica del marxismo que en términos de la filosofía se volvió un simple y vulgar defensa del liberalismo, ya no sólo en términos teóricos, sino también en términos ideológicos. Sin embargo, eso es ya parte de otra historia, la de los arrepentidos de su pasado marxista y de su transformación a adversarios de todo lo que huela a posición crítica de izquierda, que descalifican a cuanto movimiento irrumpa en la vida pública y asumiendo posiciones abiertamente conservadoras [39] . Dicha conversión tuvo su paradigma en Roger Bartra, quizá el más brillante de aquellos intelectuales conversos al liberalismo y a la social democracia. En el caso que nos ocupa es el de un profesor de filosofía que advierte un error en todos los movimientos y partidos de izquierda, pero siempre queriendo dar lecciones "teóricas" ante los hechos que reprueba. Así el profesor que durante finales de los setenta y principios de los ochenta mostró su radicalismo teórico pasó pronto al liberalismo más básico: el que encabezaba Norberto Bobbio. Sin embargo, hay que señalar el itinerario de este personaje, tres son los momentos que detectamos del entonces joven Luis Salazar: un breve texto llamado "El problema del conocimiento en Althusser", el libro *Marxismo y*

[39] http://www.nexos.com.mx/?p=10358

filosofía: un horizonte polémico y los textos específicamente relacionados con la temática de crítica al marxismo compilados en *Sobre las ruinas*.

El primer texto, publicado en la ciudad norteña de Monterrey en 1979 propone escarbar los principales dilemas que genera la propuesta gnoseológica de Althusser. Salazar discurre sobre los principales antagonistas de dicha propuesta: las filosofías de la visión y de la transparencia en donde todo el problema de conocimiento es un problema de mirar esencias ocultas. De ahí moviliza la crítica de Althusser hacia las filosofías que sostienen dichas concepciones: el empirismo y el idealismo. Antepone a ello la propuesta del francés sobre el conocimiento como proceso de producción, desplazando el problema de las garantías que aseguran la "validez" del conocimiento hacia el entendimiento y comprensión de los mecanismos que permiten captar el objeto de conocimiento. A partir de ahí capta que la validez del conocimiento no se encuentra por fuera de los mecanismos de su producción, ello orilla a la situación teoricista, en donde la "praxis" no es criterio de validez: "Althusser declara que el criterio de la práctica sigue siendo una respuesta ideológica a una pregunta ideológica".[40] Para Salazar aquí se encuentra el principal problema de la propuesta de Althusser, que si bien es correcta al desembarazarse de todo idealismo y todo empirismo que confunden las dimensiones del objeto real con las del objeto de conocimiento, en cambio reserva una forma no acabada en cuanto a los criterios de validez. Pensar en la práctica teórica como auto regulada deja un resabio del que el propio Althusser no puede desprenderse aún: "…al redecir el problema de la verdad a un problema meramente teórico –aunque interior a cada ciencia considerada-, Althusser se coloca, quiérase que no, en una posición idealista, pues adopta, como el mismo reconocerá más adelante, "el punto de vista de la ciencia sobre si misma".[41] La parte final del breve texto (un folleto de 25 páginas) reconoce la limitación de Althusser, pero plantea que su eficacia política es muy poderosa para sacudir al marxismo dogmático. En dado caso y a pesar de los errores del filósofo francés, dice el profesor

[40] Salazar, Luis, *Althusser y el problema del conocimiento*, Cuadernos Caligrama, 1979, 15.
[41] *Ibid*, 22.

Salazar, es el único que permite plantear los problemas más importantes.

El siguiente texto de Salazar fue un libro con miras muy amplias. Un trabajo amplio, riguroso, que parece mostrar cierta obsesión por el conocimiento más acabado tanto de la bibliografía reciente y clásica. El ensayo de largo aliento como la referencia acuciosa de la bibliografía será algo que desaparecerá en sus textos posteriores. Se trata de *Marxismo y filosofía*, un texto aparecido en 1983. Éste puede ser asediado hoy de distintas maneras. El prólogo es un clarísimo intento por evaluar la situación de la crisis del marxismo tras las intervenciones de Lucio Colleti y de Louis Althusser. De aquí Salazar glosa los principales aspectos: la crisis es productiva, permite cuestionar al clásico y también la osificación a la que se le había constreñido. La teoría marxista se descubría al fin como una teoría finita, no acabada, un *corpus* que señalaba problemas, pero no agotaba a todos ellos. Se cuestionaba también frente al humanismo y a la escuela de Frankfurt la posibilidad que daba Althusser para replantear la relación entre marxismo y filosofía. Ya no había más una "filosofía de Marx" y mucho menos una "filosofía marxista", sino una posición marxista en filosofía. De alguna manera el conjunto de la obra trata de abordar dicha problemática, como ser marxista en filosofía. Sin embargo, el texto va y viene sobre temas clásicos del discurso althusseriano: la relación Marx-Hegel, la presencia de Feuerbach, los momentos de la ruptura epistemológica. Se trata de abandonar el terreno filosófico, pero manteniéndose en un cierto espacio político que ese espacio supone. Salazar avanza los dos primeros capítulos de su obra maniobrando entre las posiciones idealistas y las que considera como propiamente marxistas. En sus páginas analiza la posición idealista de "realización" de la filosofía y como ese decimonónico programa fue superado de Marx a través de la fundación de la ciencia de la historia. Se trata de un texto cargado de referencias a Althusser, donde el autor en la parte central busca desmovilizar cualquier intento de lectura de Marx desde Hegel. Para ello hace cuentas con la dialéctica, intento marcar una diferencia entre la dialéctica idealista y la que habrían fundado Marx y Lenin. Aun así, rescata la noción de proceso sin sujeto, evacuando cualquier absolutización del Sujeto y el Objeto y poniendo énfasis en la

dimensión procesual. Como puede observarse todas ellas son tesis de Althusser, con las que Salazar busca dar sentido en la discusión en ese momento contemporánea. Se trata de un trabajo con fuertes miras, pero escasos resultados novedosos. Una repetición de los lugares comunes del discurso althusseriano, incluso algunos de ellos superados como es el caso de la construcción de una dialéctica específicamente marxista, proyecto al que Althusser renunciará definitivamente.

Otro caso del que nos ocuparemos brevemente es el de la filósofa mexicana Corina Yturbe, muy cercana a Carlos Pereyra.[42] Yturbe escribió a finales de los años setenta el libro *La explicación de la historia* (publicado en 1981 con una segunda edición en 1985). Se trata de un trabajo sumamente interesante y peculiar. El objetivo de dicho trabajo es exponer la teoría científica de Marx (leída a través de Althusser) contrastándola con modelos de explicación como los de Hampel y Von Wright. No entraremos en esta discusión en la que Yturbe declara invariablemente como vencedor al materialismo histórico. Decimos que es peculiar por el conjunto de referencias –anglosajonas, francesas, polacas- a las que hace referencia y un intento muy marcado de demostrar la cientificidad del marxismo, entendiendo por ello su capacidad de mostrar la "relación empíricamente comprobable" de la sucesión y aparición de ciertos hechos. Moviliza para ello la idea del determinismo y la causalidad en la explicación histórica, pero negándose a aceptar que le marxismo sea un economicismo simple, pues se parte: "de la hipótesis fundamental de que la historia está estructura y puede ser conocida científicamente como la realidad natural, y tratar, por tanto, el curso del proceso histórico en su estricta necesidad material".[43] Esa conclusión de la autora es expuesta a lo largo del libro, analizando los textos de Marx de la *Ideología Alemana* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en el primero estarían expuestos los cimientos –aunque con recaídas idealistas- de una concepción científica y su desarrollo pleno en el segundo. Las referencias a los trabajos de Althusser (de quien en el prólogo se reconoce

[42] Parte de la posición política actual de Yturbe se encuentra en el prólogo hecho a los ensayos recopilados y reeditados recientemente del teórico mexicano.

[43] Yturbe, Corina, *La explicación de la historia*, UNAM, México, 1985, 108.

como deuda intelectual) en varias notas resultan muy interesantes por la claridad de exposición, aunque en el cuerpo del texto la autora se apoye repetidamente en Balibar.

En su análisis del texto de la *Ideología Alemana* la autora rescata la concepción positiva de la ideología, a pesar de las críticas althusserianas a su supuesto positivismo, pues para ella se encuentra la tesis fundamental a partir de la cual fundará la teoría científica de la historia: que el ser determina al pensamiento, que la materialidad determina las formas de la conciencia, que el sujeto y el objeto no están escindidos y que lo importante es el concepto de proceso. Critica a Althusser por no ver estas bondades del texto, aunque también reconoce que el texto de Marx se encuentra demasiado cargado sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y no tanto en el conjunto y análisis de las relaciones de producción, lo cual lleva constantemente a un equívoco reduccionista y economicista en la naciente ciencia de la historia. Concluye su primer análisis así:

> El discurso de Marx de la posición filosófica justa que le otorga prioridad a la materia sobre el pensamiento, esto es, del reconocimiento de la materialidad que pretende reconocer; pero, la confusión de esta cuestión sobre la materialidad, con el problema científico de la relación entre los distintos niveles o instancias del todo social, determina una tendencia francamente empirista, a partir de la cual el discurso científico desemboca en una posición economicista, evolucionista, mecanicista.[44]

El lenguaje es muy reconocible con respecto a Althusser. Es crítica además de un texto canónico para cierto marxismo como lo era la *Ideología Alemana*. De alguna manera Yturbe busca darle contenido a la periodización hecha por el propio Althusser de la obra de Marx, reconociéndole alguna valía más de la que da el filósofo francés.

En la segunda parte relevante para nuestro estudio es la que es dedicada a explorar el conjunto de textos que se conocen como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, conocido y famoso análisis

[44] *Ibid*, 54.

sobre el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. En dicha obra la filósofa mexicana ve expuesta la ciencia de la historia en tanto que teoría de la articulación de distintas prácticas sociales. En la nota tercera de este apartado Yturbe dedica una larga nota al problema de la temporalidad en Althusser, que es consecuencia lógica de entender la ciencia de la historia como articulación de prácticas sociales. Así, el todo social (la articulación de prácticas) está compuesto de desarrollos distintos, de momentos e intensidades diversas, cada cual no reductible al todo, pero si en dependencia con él. Cada una de esas instancias o partes tendría su propia temporalidad, su propia legalidad y su especificidad, que deberá ser analizada de acuerdo a su autonomía. En la siguiente nota del capítulo expone su noción de causalidad estructural que daría cuenta de "elementos coexistentes, [que] se soportan y se determinan entre sí".[45] En su exposición y análisis del texto la autora se sirve de nociones que han sido traídas reiteradamente por la escuela althusseriana: el "hombre" no es el sujeto de la historia, las clases sociales no se definen de manera a-priorística sino sólo en la confrontación, la existencia de la autonomía relativa del Estado. Entre las conclusiones de la autora a partir de los análisis de Marx que tratan de movilizar los elementos críticos necesarios para clausurar cualquier lectura economicista podemos encontrar algunos párrafos en correspondencia con a lectura hecha por Althusser:

> Esto significa que la estructura económica es base, pero no motor del proceso histórico. […] la lucha de clases encuentra su raíz en las relaciones de producción, pero esta lucha se realiza bajo formas ideológicas y políticas que son la condición de la reproducción o transformación de esa base [...] las formas "superestructurales" de la lucha de clases poseen una autonomía relativa y ejercer una influencia decisiva en el desarrollo del proceso histórico.

Pueden notarse aquí algunos de los tópicos clásicos, no del todo radicalizados: la necesidad de pensar la coyuntura, el efecto que

[45] *Ibid*, 61.

hay sobre el todo social de dichos momentos específicos, la centralidad de la reproducción de las relaciones sociales. Decimos que no se radicalizan porque mantiene cierta terminología y un excesivo determinismo y causalidad (defendido por Pereyra en su noción de ciencia) y permite poco espacio para la contingencia. Aun así, la lectura que hace de los textos de Marx desde el prisma de Althusser y Balibar le permiten fundamentar dichos argumentos. Hasta aquí lo principal del texto de Yturbe.

Finalmente, dentro de la estela de alumnos de Carlos Pereyra y en diálogo con otras tradiciones del marxismo que entonces circulaban (particularmente la de Bolívar Echeverría y la de Sánchez Vázquez) se desarrollan los trabajos de Mariflor Aguilar.[46] De ellos vamos a destacar el publicado en 1984 titulado *Teoría de la ideología*, que sin duda es el más original de los trabajos que venimos comentando. Lo es, porque sale del radio tradicional de las explicaciones y aventura hipótesis que no vemos en Salazar, que asoman en Yturbe pero que se radicalizan con ella. La filósofa mexicana se adentra con profundidad en las tesis althusserianas sobre la ideología, logrando discernir los momentos de esta, las articulaciones con otras vertientes del pensamiento (particularmente el psicoanálisis), realiza las críticas pertinentes al clásico (sobre todo al texto de Marx de *la Ideología Alemana*), pero también a las propias contradicciones del filósofo francés.

La autora reconoce que a partir de los años setenta algo ocurre en la concepción de Althusser sobre la ideología. Ello le obliga a rastrear la genealogía de dicho concepto en la obra del filósofo francés. Comienza ubicando los textos del periodo 62-65 publicados en *La revolución teórica de Marx*: uno a uno va desmenuzando la perspectiva implícita y explícita a propósito del tema de la ideología. Detecta en 1964 una superación de la dicotomía entre ciencia e ideología que se había proyectado en sus primeros textos. El error de Althusser era el de hacer equiparables dos nociones que responden a dimensiones distintas e inconmensurables: "Esto lo hunde en una gran confusión que ocasiona su autocrítica posterior en la cual se acusa a sí mismo de teoricista por reducir la ideología al error, por reducir el complejo

[46] Entrevista con la autora.

de relaciones sociales ideológicas a la contraparte de la ciencia”.[47] El paso fundamental que da Althusser, para la filósofa mexicana, se encuentra en el desarrollo de una teoría de la ideología que elude el construir oposiciones y justamente en ello se juega la posibilidad de que la teoría de la ideología se quite el resabio idealista de la búsqueda de “la verdad” y de paso a la consideración de la materialidad que ella supondrá en adelante.

Así, en el último capítulo de su libro logra avanzar en discernir los aportes y las limitaciones del concepto de ideología que se encuentra en el texto de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. Para la autora la concepción que Althusser nos entrega tiene dos almas, una propiamente filosófica que tiene deuda con el psicoanálisis lacaniano y freudiano y una “científica” que responde a la apropiación y resignificación de la obra de Gramsci. La filósofa mexicana analiza lo que consideran son “V Tesis”, cuatro de ellas tienen que ver específicamente con la concepción filosófica y una con la científica. Las cuatro primeras son: la ideología no tiene historia, la ideología es una relación imaginaria con sus condiciones de existencia, la ideología tiene una existencia material y la ideología interpela y constituye al sujeto. La última tesis que tiene que ver con la dimensión científica (que sería deudora de Gramsci) es aquella que refiere al “aparato ideológico” en su versión estatal, es decir, la materialidad práctica o en las prácticas diversas de lo ideológico.

Aunque estos elementos están presentes en otros autores, la autora confronta, particularmente en la tesis “filosóficas” contra las increpaciones que han hecho Ranciere y Sánchez Vázquez, particularmente en lo que respecta a la ausencia de las “ideologías de clase” que estos señalan. Así en el desarrollo de las cuatro tesis la autora señala las dimensiones novedosas, además de la inexistencia de la contraposición con la ciencia: es decir el carácter histórico de la ideología, proclamada en la tesis “la ideología no tiene historia”, sino que tiene efectos específicos a través de la historia. No hay tiempo lineal en la ideología, sino formas específicas y diversa materializadas en las prácticas, sean de las clases o de otro tipo. Esa materialización es la que procede no de una “falsa conciencia” o de un engaño por parte de las

[47] Aguilar, Mariflor, *Teoría de la ideología*, UNAM, México, 1984, 48.

clases dominantes sobre las dominadas, sino que la ideología es concebida como necesaria en tanto que se define como una relación imaginaria entre los sujetos y sus condiciones de existencia. No es que esas condiciones se encuentren cubierta o mistificadas, es que el sujeto imagina tener una relación con esas condiciones independientemente de ellas, de las condiciones. Lo imaginario definido desde el psicoanálisis no es entonces coyuntural ni propio de la sociedad burguesa, no es un engaño ni una treta, sino una condición estructural, discursiva, que significa los diversos actos. Todo ello permite, de nuevo en contraposición a las críticas de Sánchez Vázquez y Ranciere, plantear: "Que una ideología sea dominada no significa que sea idéntica a la ideología dominante; ésta es constituida como tal en la lucha que debe librar contra las ideologías a las que debe dominar"[48]. Lo que la autora quiere destacar constantemente es lo irreductible del concepto de ideología de Althusser al binomio clasista entre "burgués y proletario". El orden discursivo en el que se ubica el francés sale de aquella simbolización y se para sobre una concepción estructurante de los discursos y sus distintos registros (el imaginario y el simbólico) provenientes de la teoría psicoanalítica de Lacan. Las dos tesis últimas de este bloque de cuatro refieren tanto a la interpelación como a la dimensión práctica-material de la ideología. En ella se destaca como el conjunto de discursos que estructuran el orden imaginario constituyen al individuo en sujeto, es decir, que éste no se encuentra pre-constituido. No hay un "yo" individual cimentado, sino que ese "yo" se constituye a partir de la ideología. Con ello se realiza una radical crítica a toda filosofía de la conciencia que parte de la noción de un sujeto pre-constituido y unitario. La ideología cohesiona al sujeto desgarrado y lo presente como individuo y lo hace también con los distintos individuos: esa es la función necesaria e ineludible de la ideología. A diferencia de otras versiones optimistas del marxismo, el de Althusser reconoce la inviabilidad de echar por tierra toda ideología, a la que se suele considerar generalmente una "falsa conciencia" sustituida por una "conciencia plena". Como puede ver Althusser se sirve del

[48] *Ibid*, 69.

psicoanálisis para continuar la lucha contra las ilusiones del humanismo.

Finalmente, la última tesis de Aguilar se relaciona la dimensión científica de la ideología. No se trata de las tesis de una "teoría general", sino de la forma específica en que ella se presenta, juega una función y se reproduce. La tesis se formula como "la ideología existe siempre en el seno de un aparato" y en ella expone el lugar de la ideología en el conjunto de la reproducción. Marx habría atendido al momento de la producción, pero habría descuidado el momento de la reproducción, que sería propiamente el de la reproducción de la fuerza de trabajo en su totalidad (no sólo con respecto al consumo inmediato) y sería ahí donde la ideología intervendría. A partir de estas nociones se formula que la ideología sólo existe en forma material, es decir, a través de prácticas que permiten la producción/reproducción de los sujetos (que son interpelados por distintos órdenes discursivos). Dichas prácticas materiales que cristalizan la ideología están cargadas de ciertos rituales que permiten dar coherencia a las prácticas. Los aparatos ideológicos son entonces los mecanismos mediante los cuales se organizan, se estructuran y se regulan las diversas prácticas reproductivas. No hay ideología sin materialización y no hay materialización sin aparatos. La pregunta que se realiza implícitamente en su argumentación es el por qué nombrarlo "de Estado" como lo hace Althusser. Hasta antes la argumentación tenía un sentido muy específico en la relación entre la noción de aparato y la de ideología. Sin embargo, la aparición del término Estado le permite plantear un momento productivo de la obra de Althusser:

> …si pensamos al Estado en su sentido absolutamente amplio (es decir, no sólo cubriendo toda la sociedad sino estructurado –no manipulando- las fuerzas sociales antihegemónicas) y si pensamos normatividades posibles diferentes de las arbitrarias e impositivas de clase, cabe perfectamente la posibilidad de pensar las organizaciones (o desorganizaciones) anticapitalistas o revolucionarias como aparatos ideológicos del Estado, con las ventajas teóricas que esto implica, a saber, poder pensar- para

> desarrollar- los mecanismos de interpelación y constitución de sujetos transformadores.[49]

Esta es una gran intuición de la autora, que quizá tenga que ver con las críticas que Pereyra lanzaba a la concepción de Estado que Althusser sostenía y no sólo él, René Zavaleta por ejemplo criticaba al francés que considerada al Partido bolchevique de Lenin un "aparato ideológico de Estado". El punto esencial es justamente que no hay un aparato de aparatos, llamado Estado, sino que el conjunto de los efectos de los aparatos ideológicos (la universidad o la familia son formas materializadas del aparato ideológico) es eso que llamamos Estado. En donde ninguno queda fuerza ni más allá de él, se trata de una cierta inmanencia, en donde no hay posibilidad de exterioridad. Todos estamos estructurados por esos efectos propiciados por los aparatos: eso es justamente el Estado.

d. Ciencia(s) e ideología(s): cuando el cientificismo no es una cárcel

Los auditorios de la Universidad Nacional Autónoma de México están plagados de referencias políticas. En Filosofía y Letras está el más importante de todos: el "Che" Guevara, así bautizado tras el movimiento de 1968. En Economía encontramos el "Ho-Chi-Mihn", en Ciencias Políticas el "Ricardo Flores Magón". El de la Facultad de Ciencias no lleva un nombre políticamente significativo, pero está cubierto de grandes murales con las efigies de Marx y de Lenin. Quizá ese sea sólo un indicador gráfico de algo que aconteció en los años sesenta y setenta del siglo pasado: la presencia del marxismo en aquella lejana facultad, al menos lejana para los lugares de recepción tradicional del marxismo. Más complicado aún es explicar la presencia de la escuela de Althusser en el campo de la filosofía de las ciencias. Aquella influencia tocó por igual a uno de los más importantes intelectuales de ese campo, Santiago Ramírez y parte del proyecto editorial de Nueva Visión.

---

[49] *Ibid*, 85.

Es muy probable que ello haya tenido que ver con la visita que realizó Dominique Lecourt en 1978 a instancias del Centro de Investigaciones de Filosofía e Historia de las Ciencias del Departamento de Matemáticas, en lo que entonces se denominaban "cursos de verano". De dicho encuentro apareció publicado en 1980 el texto colectivo *Filosofía, ciencia y política*: aquel ejemplar está compuesto de una larga intervención de Lecourt titulada "Althusser, la filosofía y la lucha de clases", también una intervención larga del ya mencionado filósofo Cesáreo Morales, titulada "Lenin y la Filosofía", un texto conjunto titulada "La ideología espontánea de los científicos en México" y por la transcripción de una discusión titulada "Filosofía, ciencia y política (mesa redonda)", así como una nota periodística que daba información básica del encuentro publicada originalmente en Excelsior en 1978 a cargo de un personaje alejado del marxismo y tradiciones críticas afines como era Carlos Sirvent.[50] Como podrá deducirse por los participantes, los títulos de las ponencias y el invitado internacional, aquel fue un "curso de verano" plenamente althusseriano. Todo giró, de principio a fin, a las tesis y efectos de la intervención del filósofo francés. Quisiéramos, sin embargo, decir un par de cuestiones con las intervenciones del filósofo y los científicos mexicanos. Comencemos por Morales, quien plantea, en la línea de Lecourt, un recorrido por las distintas intervenciones "filosóficas" de Lenin. No explayaremos en los argumentos, pues no resulta del interés para nuestro propósito la defensa de *Materialismo y empiricriticismo* en cuanto tal (cosa que Lecourt haría también en su célebre ensayo sobre *Las posiciones de Lenin en Filosofía*, publicado en siglo XXI). Ni tampoco la difícil relación que hay con los *Cuadernos Filosóficos* y su evidente hegelianismo. Lo que nos interesa es como se "lee" a Lenin a través de Althusser, para proponer al final una serie de posicionamientos que resulta claramente en la línea de la propuesta del filósofo francés:

[50] De amplia tradición en la ciencia política Carlos Sirvent había sido también director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, es el responsable de la publicación del libro *Gramsci y la política* donde participaron importantes intelectuales internacionales ligados a aquella escuela.

> La lucha de tendencias entre materialismo e idealismo se explica, "en última instancia", a partir de posiciones de clase.
> La posición materialista es una posición política que se da en forma concreta, desde el lugar de TFS [Teoría de la Formación Social].
> La discursividad que se ordena a partir de las tendencias materialistas e idealista no es nada en ´si, lo que cuenta son los efectos: ejemplo de esto son las torsiones que Lenin hace sufrir a la terminología empirista en su crítica Mach.[51]

Se encuentran aquí están condensados algunos de los avances de Althusser a finales de los ochenta: más que hablar de filosofías idealistas o materialistas, se habla de "posiciones" de "tendencias", es decir, se da paso a evacuar la idea de una "filosofía marxista" y sustituirla por *una posición marxista* en filosofía. La posición en filosofía tiene que ver con la política. Dicha política no es abstracta ni universal, sino que se expresa desde el concepto de formación social (el continente "historia" que Althusser ve a Marx descubriendo). Es decir, entre filosofía y política hay algo importante: la ciencia. Los efectos son justamente los resultados políticos en donde no hay verdad y falsedad, hay justeza y error, por tanto rectificaciones, capacidad de iniciar de nuevo, de re-comenzar. Lo que importa entonces no es juzgar a *Materialismo y empiricriticismo* por su evidente limitación de signo pre-crítico o pre-Kantiano, como harán después los filósofos profesionales para imponer la superioridad de los *Cuadernos Filosóficos* de corte hegeliano. Lo importante es movilizar la crítica de Lenin en su sentido plenamente político, esa es la importante "intervención filosófica" de Lenin, ahí lo que la escuela althusseriana rescata de aquel texto que ha sido desechado por las tradiciones más críticas. A ello se suma la coyuntura teórica en la que se inserta el "curso de verano": la de la auto crítica de algunos científicos mexicanos. Por eso la conclusión es fundamental: "Si nos preguntamos ¿qué es un "buen camino" en las ciencias y en la política? Podemos responder de inmediato: es

---

[51] Morales, Cesareo, "Lenin y la filosofía" en *Filosofía, ciencia y política*, Editorial Nueva Imagen, México, 1980, 64.

la posibilidad de pensar en ciencias no explotadas por la política de la clase dominante y en una práctica política nueva: la práctica política proletaria"[52]. Hasta aquí lo más importante de Cesáreo Morales.

Pasemos ahora al texto "Ideología espontánea de los científicos en México" que, contrario a lo que podría esperase, no es un texto de un estudio de caso. Es más bien le planteamiento de un problema teórico. El texto está firmado por Carlos Álvarez, Alfredo Chozas, Santiago Ramírez C, Guillermo Zambrana y Marcela Zambrana. Haremos tres valoraciones a propósito del texto. La primera refiere a su concepción de marxismo y de ideología, del primero demarcan los autores que el marxismo no es un racionalismo, que este último conduce al neopositivismo y no al materialismo y finalmente que no hay que abandonar tal o cual humanismo, sino todo humanismo: así entienden el marxismo. Respecto a la ideología mencionan que no se trata de un "concepción del mundo" ni "espíritu de época", sino que la ideología al ser la representación de los sujetos con sus relaciones, está cruzada con la lucha de clases (no es anterior), no es homogénea ni totalizante, sino que es diversa y no es sólo la ideología de la clase dominante: es decir, que ella se constituye al calor del proceso social, a las prácticas y las luchas y no con anterioridad (no hay ideología proletaria que formulada previamente se enfrente a la ideología burguesa). La segunda valoración tiene que ver con la forma de estructurar el argumento, plagado de referencias implícitas a Foucault. Los autores utilizan nociones como "el orden del discurso", "el autor", "el ritual circunstancial"; además de ello se utilizan autores que no entran en la órbita del pensamiento francés, el caso de Max Horkheimer y de Bolívar Echeverría (incluso se cita una supuesta traducción de los *Grundrisse* bajo su tutela). Finalmente, en el apartado sobre "la ciencia en México" hay una importante definición de la ciencia en tanto que "fuerza productiva" en donde hay "doble papel de víctimas y verdugos, de explotadores y explotadores"[53]

---

[52] *Ibid*, 72.

[53] Varios autores, "La ideología espontánea de los científicos en México" en *Filosofía, ciencia y política*, Editorial Nueva Imagen, México, 1980, 102.

Existen otros registros que resultan importantes. El primero de ello es el libro escrito a cinco manos titulado *El silencio del saber*; en el además de Ramírez escribe Carlos Álvarez, Alfredo Chozas, Alberto Roditi y Guillermo Zambrana. Se trata de un libro colectivo que aborda tres momentos de "otra filosofía de la ciencia": se explora el trabajo de la "epistemología francesa" en Bachelard, Canguilhem, Lacan y Foucault. De cada uno de ellos se destaca su aporte para pensar lo epistemológico y el discurso que se practica en las ciencias. Posteriormente continúa un capítulo sobre la escuela de Frankfurt y la noción de razón instrumental. Seguido de un capítulo sobre la noción de lo real en Heidegger. Además del capítulo dedicado a la "epistemología francesa" la deuda con Althusser es clara en el texto que abre el libro, sintomáticamente titulado "La recreación de la subversión", en el que se define a la ciencia en relación con la ideología (no neutralidad), con relación al capitalismo (al servicio de monopolios), como práctica (transformaciones que operan sobre materias primas y medios de trabajo) y como problemática (sistemas de conceptos y sus combinaciones). El punto central es la ideología: "La ideología se expresa materialmente en un aparato ideológico de Estado […] La ideología es, también, y en la misma medida representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia".[54]

Otro texto, aunque mucho más preciso en sus intenciones, pero con claras referencias al tema que nos ocupa es el que publicó la editorial Nueva Imagen de Jean –Marc Lévy Leblond y Alain Jaubert[55]. Se trata de un amplio trabajo de recopilación de trabajadores y estudiantes en el campo de la ciencia, aunque con la participación de Alain Badiou. En la presentación de la edición publicada en México, Santiago Ramírez señala que "No fue sino hasta la *Autocrítica* de Althusser, básicamente, que, en filosofía, se empezó a manejar el concepto de ideología como un concepto que no necesariamente se contraponía al de ciencia en la misma forma en que la

---

[54] Álvarez Carlos, Chozas, Alfredo, Ramírez, Sergio., Roditi Alberto, y Zambrana, Guillermo, *El silencio de saber: notas para otra filosofía de las ciencias*, Editorial Nueva Imagen, México, 1979, 21.

[55] Leblond Levi, Jean-Marc y Jaubert, Alain, *(Auto) crítica de la ciencia*, Nueva Imagen, México, 1980.

epistemología tradicional oponía la verdad al error". Si bien se podría dudarse de la deuda intelectual de los autores franceses con Althusser, la mayor parte de ellos científicos, Ramírez jala el asunto al caudal althusseriano. En últimas se compartía el mismo objetivo: desentrañar el papel de la ciencia en la sociedad capitalista.

A principios de los ochenta Santiago Ramírez hará su propio balance de esta época, si bien es posible problematizar algunas de sus afirmaciones sobre el contexto histórico (que él ve como una derrota después del 68 y no como de crecimiento de la movilización), da en el clavo del significado de Althusser para muchos en esta época: "Althusser puso en crisis esta santísima univocidad del marxismo" para agregar inmediatamente "Pero así como no hay un Marx, tampoco hay un Althusser, y no hay, tampoco, una escuela althusseriana"[56].

La Selva Lacandona o el colapso del althusserianismo

El 1 de enero de 1994 en medio de una gran confusión informativa algunas zonas del estado sureño de Chiapas una figura emergió entre las cámaras de televisión, los micrófonos de las radios y los periódicos. La imagen se volvería famosa con el advenimiento del internet en los años posteriores. Se trataba de la figura del entonces "Sub-Comandate Insurgentes Marcos", el "rostro" visible de una insurrección indígena que sorprendió al mundo, pero también a México, que en ese momento se encontraba en la negociación de la apertura de las fronteras comerciales con sus vecinos del norte. Con un lenguaje típicamente maoísta, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se desplazó inteligentemente a otros discursos más adecuados para los tiempos "pos-modernos" y "pos-nacionales" e inauguró, de hecho, una novedosa forma de encarar lo político: los derechos de los pueblos indígenas y la crítica de la "globalización" excluyente. A su vez, en el trascurso de las

[56] Ramírez Castañeda, Santiago., "Althusser en México" en González Rivera, Guillermo y Torres, Alberto Carlos, *Sociología de la educación: corrientes contemporáneas*, CEE, México, 1981, 24.

décadas fue resignificando una concepción política desprendida del anarquismo: el denominado autonomismo que ganó fama en la primera década del siglo XXI.

Cuando los servicios de inteligencia del Estado mexicano revelaron la identidad de aquella figura que aparecía como "el rostro" de la insurgencia indígena, salió a renombrar también su pasado universitario. Bajo el nombre de Rafael Sebastián Guillén, después "Subcomandate Marcos", se mostraba una veta de la deriva del althusserianismo. Joven filósofo, realizó bajo la tutela de Cesáreo Morales su aprendizaje teórico y con Alberto Híjar su inclinación política. Poco se sabe de la producción en aquella época: su tesis de licenciatura es una muestra de la mezcla entre el sentido del humor y la puesta en práctica de la filosofía althusseriana para estudiar un "objeto discursivo": los libros de texto que se repartían en la educación básica. Además de una crítica velada a las corrientes dominante en la Facultad de filosofía y Letras, como la de Sánchez Vázquez e incluso la de Bolívar Echeverría. Aquella tesis ha sido ya explorada en su veta althusseriana en un brillante texto de Hugo Enrique Sáez.[57]

La figura teórica de Guillén sintetiza en gran medida la trayectoria del althusserianismo en México y es por ello qué queremos detenernos en ella. Pensemos que aquel personaje se forma teóricamente en espacios auspiciados por Cesáreo Morales: un filósofo profesional que estudia en París y que a su vuelta en México se vuelve uno de los primeros comentaristas de Althusser y de Foucault. Baste ver para enmarcar lo que decimos el número primero de la revista *Teoría* de la Facultad de Filosofía y Letras, en ella se publicaron los resultados producidos por el "Seminario de filosofía de las ciencias sociales", que incluían textos de su coordinador, es decir del propio Morales sobre el concepto de ideología en *El Capital*, continuaba un texto de Luis Salazar titulado "filosofía y ciencia en el marxismo", uno más sobre ciencia e ideología de la pluma de Mariflor Aguilar, otro de Walter Beller sobre la ideología del discurso jurídico y se cerraba el dossier (el lector podrá observar por las temáticas que era

[57] Sáez Hugo,, "La tesis de filosofía del sub Marcos: una lectura de Althusser" en *Pacarina del Sur*, Año 3, N. 12, julio-septiembre de 2012. http://www.pacarinadelsur.com/home/alma-matinal/472-la-tesis-de-filosofia-del-sub-marcos-una-lectura-de-althusser

plenamente althusseriano) finalmente con un texto de Rafael Sebastián Guillén titulado "Elementos para un análisis del discurso político", que no era otra cosa que un segmento de su tesis.

A esta formación expresamente filosófica se tiende otra paralela, que decanta en la figura de Alberto Híjar, químico de formación y filósofo posteriormente, se volverá personaje central en la renovación de los estudios sobre el muralismo mexicano, hará crítica de las versiones idealistas de la "historia del arte" (asediando dicha categoría con la de "producción artística"), albacea de David Alfaro Siqueiros y un militante de experiencias radicales armadas. Híjar, cómo lo ha señalado su más brillante comentarista, Miguel Ángel Esquivel, asume plenamente que la *filosofía es un arma de la revolución* y no el comentario exegético de autores o libros. Así, Híjar anima experiencias como las de conocimiento del Tercer Cine [58], pero también expresiones teóricas como el Taller de Arte e Ideología, que asume la lectura de *El Capital* como una consigna política. Esquivel ha contado con mucha precisión teórica y política las múltiples dimensiones de todo ello[59]. Decimos que es una historia paralela pues Híjar, según los relatos de los "biógrafos" del "Subcomandante marcos" no es otro que el introductor de Rafael Sebastián Guillen a la política y específicamente su acercamiento a las Fuerzas de Liberación Nacional, antecedente inmediato del EZLN.

Entonces la Selva Lacandona, lugar de puesta en práctica de la autonomía zapatista y por tanto hogar del "Subcomandate Marcos" juega las veces de un sin fin de signos, entre los cuales queremos destacar el del colapso político y teórico del althusserianismo. El joven Guillén optó por la vía armada y después por el autonomismo; su profesor Cesáreo Morales se vinculó al PRI y se le coloca en cercanía con el político más tarde asesinado Luis Donaldo Colosio en 1994. Alberto Híjar continuó su trabajo estético y su vinculación política radical con el zapatismo, produciendo una obra que apenas está siendo valorada con justeza.

---

[58] Híjar, Alberto.,*Hacia un tercer Cine: antología*, UNAM, México, 1972.

[59] Esquivel, Miguel Ángel, *Alberto Híjar: lucha de clases en la imaginación*, Cisne Negro, México, 2016.

Pero no sólo ellos: el colapso de ese primer althusserianismo se extendió en distintas direcciones. Podemos decir que Híjar, Mariflor Aguilar y Enrique González Rojo se quedaron en el marxismo, cercanos al zapatismo o a la izquierda partidaria que emergió en los años noventa. En tanto que Raúl Olmedo y Cesáreo Morales pasaron a ocupar en distintos momentos, cargos en el entonces gobernante PRI, sin explicación alguna y tampoco sin producción que justificara el cambio tan abrupto de posición política. Olmedo abandonó momentáneamente su trabajo teórico y giró hacia el estudio del municipalismo, en tanto que Morales siguió produciendo en torno a la obra de Derrida, figura clave en la filosofía.

Sobre aquellos que eran cercanos a Carlos Pereyra también hay cosas que decir, dos de sus principales alumnos giran hacia el liberalismo más rancio, del tipo que encabeza el último Bobbio o incluso el neoliberal Sartori. El profesor de filosofía Luis Salazar es el más claro ejemplo de el giro conservador de ese liberalismo de tiempos de dominio absoluto del mercado. En el volumen que contiene algunos de sus escritos titulado *Sobre las ruinas*, hay una muestra del colapso del althusserianismo y de una parte de la intelectualidad marxista. En términos formales destacan dos, la primera de ellas es la renuncia a un proyecto de largo aliento para repensar el marxismo; la segunda tiene que ver con la escasa referencia de obras en los textos, el profesor Salazar prácticamente sólo se cita a si mismo. A finales de los ochenta el autor mexicano, como otros estudiosos de la obra de Althusser están abandonando el marxismo y en su caso, pasando directamente al neoliberalismo, diferenciándose de casos similares en donde la salida es el "posmarxismo". Es por ello que la mayor parte de las referencias "teóricas" sean hacia Norberto Bobbio (y según el tenor del texto este era sustituido por Francois Furet), además de una marcada y a veces insoportable auto referencialidad: no hay incorporación de nuevos debates, ni reactualización de otros, todo gira en torno a la necesidad de repensar el liberalismo, el fracaso del marxismo y la necesidad de una democracia electoral. Las acusaciones de Salazar al marxismo en esta coyuntura signada por el fracaso del socialismo real, tampoco son originales: Marx nunca habría abandonado la teleología de la historia, habría en su proyecto la supresión del

individuo a favor del Estado, jamás había habido una real comprensión de lo democrático por parte de los comunistas, prevalecía la figura de una revolución que pretendía lograr una sociedad transparente, sin conflictos y aniquiladora de las diferencias y un largo etcétera que encontramos por la misma época en todos los ex marxistas y luego convertidos dogmáticos al liberalismo.

Algunos de los textos de Salazar son "Política y verdad en el pensamiento de Marx" aparecido en un libro colectivo en 1987, "Marxismo y sociología" que apareció en 1986 en la revista *Sociológica*, "Socialismo y democracia: razones de un desencuentro" publicado en *Zona Abierta* en 1988, "Marxismo, socialismo y revolución" también apareció en la revista *Sociológica* en 1981, "Marx y la ideología revolucionaria" publicado en un suplemento periodístico en 1992. Todos ellos giran en torno a la bancarrota de la revolución "leninista", la necesidad de pensar que el marxismo nunca dejó de ser un gran meta relato hundido en la teleología de la historia, en la divinización del Estado, con escaso interés por la democracia, el individuo y su libertad y los derechos humanos. Sin gran valor teórico para nuestro propósito, pero si claramente propagandístico, lo señalamos aquí porque demuestran una de las vías del colapso de la lectura de Althusser en México: el liberalismo a la Bobbio.

Algo similar sucede con Corina Yturbe, quien al igual que Salazar da un giro más pensado y menos propagandístico hacia el liberalismo. Yturbe se especializará en la filosofía de Norberto Bobbio, de la cual producirá un amplio y denso texto a propósito de su propuesta política. A diferencia de Salazar no escribe textos tratando de "ajustar cuentas" con su propio pasado, resultado en ese sentido menos dramático y más acorde con una académica de respeto. Estos tres casos demuestran que el colapso de la lectura de Althusser también se da por la derecha, es decir, por el liberalismo. La opción pos-marxista no aparece en el horizonte de visibilidad, al menos en México[60].

---

[60] Un caso aparte, digno de una "sociología de los intelectuales", es el que merece Roger Bartra. Aunque también conoció a Althusser personalmente, apenas hay algunas pequeñas (pero importantes) indicaciones de incorporación a su trabajo, como la ha demostrado hace poco Ignacio Sánchez Prado. Bartra además publicaría una entrevista a Althusser en la revista *El Machete*. A pesar de

Así fue el colapso político del althusserianismo: una corriente heterogénea en sus planteamientos, sus referentes y sus intenciones, que finalmente se derrumbó ante los cambios ocurridos en el mundo. Su colapso, como su composición también fue heterogéneo, escindido entre quienes fueron cooptados por el Estado, quienes se volvieron anti-estatalistas neoliberales y quienes se quedaron en el ala izquierda (con fuerte simpatía por la "guerrilla posmoderna"), finiquitando casi tres décadas de reflexión, producción y debate. Al igual que el 68, el 94 mexicano abrió nuevas posibilidades de pensar y cerró otras.

En adelante dedicaremos dos segmentos a explorar las dos grandes polémicas previas al colapso definitivo de la corriente. El debate entre Sánchez Vázquez y González Rojo y el de Pereyra con Echeverría.

Rebelión contra la filosofía de la praxis

En México se produjo uno de los documentos más sólidos en la crítica al entramado conceptual del "primer" Althusser: *Ciencia y revolución*, cuyo autor, el reconocido filósofo Adolfo Sánchez Vázquez. El núcleo de su crítica se encuentra emplazado a partir del cuestionamiento de la noción de "práctica teórica". Ello acarreaba que el filósofo transterrado reclamara la ausencia de la dicotomía "teoría y práctica" en la consideración del francés, así como una noción epistemológica que no correspondía con la tradicional forma de la "correspondencia" entre realidad y concepto. Todo ello era anudado en una palabra: Althusser era un teoricista y ni sus autocríticas lograban salvarlo de ese pecado capital. La respuesta, aunque tardía, llegó: un extenso volumen

incorporar las lecturas con las que todo "posmarxista" de la época contaba, Bartra no giró hacia ese espacio teórico, sino que devino un intelectual liberal que detestaba todo lo que tuviera que ver con una dimensión "comunitaria" del Estado y por tanto con las categorías del posmarxismo, particularmente la de pueblo. La fobia populista de los liberales queda aquí también concentrada, en el quizá más lúcido intelectual de los ochenta. Véase: Sánchez Prado, Ignacio, "La teoría de la democracia en el país de la hegemonía. Una lectura de las Redes Imaginarias del poder político" en Sánchez Prado Ignacio y Moraña Mabel (coord..), *Democracia, otredad, melancolía*, México, FCE-CNA, México, 2015, 112-145.

firmado por González Rojo hizo frente a cada uno de los señalamientos de Sánchez Vázquez.

Es *Epistemología y Socialismo* una obra que conjunta tres lógicas distintas. En primer lugar, es el espacio en donde EGR expone una cierta defensa de los aportes de Althusser, pero es algo más que eso. También es un posicionamiento crítico frente a la forma de practicar el discurso marxista por parte de ASV. Finalmente es una exposición de sus propios postuladores teóricos: particularmente lo que refiere a su teoría sobre *la clase intelectual*. En la obra conviven entonces estos tres niveles: la exposición y crítica de Althusser; la exposición y crítica de las posiciones de ASV y finalmente la exposición de sus propias posiciones, que varían desde la exposición de ciertos matices hasta críticas totalizadoras. Nos concentraremos en estas últimas, pues son las que interesan en el segmento del libro.

EGR comienza señalando que a diferencia de ASV él considera que la obra del francés es un aporte que contiene elementos teóricos que son irrenunciables y a partir de los cuales se debe discutir en adelante el marxismo. La contribución del francés es, dice el filósofo mexicano, privilegiadamente deshomologizador. Es decir, tiene la pretensión de separar y lograr captar la especificidad de los términos con los cuales se produce conocimiento. Podríamos decir que una gran parte de la valoración crítica que hace EGR de Althusser y de la defensa que hace de sus aportes ante los embates de ASV pueden comprenderse a partir de esta tentativa.

En el teatro de las operaciones teóricas, es la pretensión deshomogolizadora la que tiene el papel central, pues en ella se emplaza claramente desde la desmovilización de la dicotomía "teoría y práctica", que a ASV le interesa defender como eje articulador del marxismo. El supuesto teoricismo del que ASV hace responsable al francés es producto de la incomprensión de la formulación de un discurso que busca entender los mecanismos específicos de operación de la producción teórica, señala EGR. Al pluralizar la noción de práctica Althusser contribuye a superar la dicotomía reductiva de "teoría y práctica", para dar paso a la comprensión de como una determinada práctica, en este caso la teórica, opera de acuerdo mecanismos precisos, que le son propios. Las críticas que ASV realiza se explican, al decir de EGR

debido a la incomprensión de este elemento, que busca eliminar la dicotomía antes dicha. Sin embargo, cierto silencio de Althusser, al no profundizar en la forma en que se relacionan otras prácticas con la teórica, contribuyen a la posibilidad de que se le acuse de teoricista.

A partir de ello EGR criticará a ambos autores, a ASV por negarse a desprenderse de la reductiva dicotómica relación "teoría y práctica" (pues no da espacio para comprender dimensiones diversas) e insistir que en ella se juega el despliegue marxista y al francés por concentrarse en los mecanismos específicos de la práctica teórica y eludir la relación de determinación y de condicionamiento con otras prácticas al seno de la sociedad, como podrían ser la económica o la política.

Para EGR el problema central no se encuentra en el "teoricismo" de Althusser, acusación central que reiteradamente lanza ASV. Todo lo contrario, es el ánimo deshomologizador que actúa en el cuestionamiento de la relación "teoría y práctica" lo que permite ubicar el principal aporte del francés. Este punto de inicio permite proceder de forma similar con la noción de "ciencia" y por tanto de práctica científica, una dimensión de la práctica teórica explotada por Althusser. Estas posibilidades de comprensión de las especificidades es lo que permitiría que el francés eludiera cualquier "reduccionismo practicista" y avanzará en la conceptualización del conocimiento científico como una producción que tiene mecanismos específicos (con respecto a los de otras prácticas). ASV confundiría la disección de la práctica teórica con una "autonomía" total de la dimensión teórica. Ello es lo que da como resultado una equivocación al criticar el "teoricismo".

El corazón de estos dos elementos que acabamos de resumir es que pueden ser captados los elementos para entender la crítica de AGR a la posición pre-althusseriana que ASV sostiene. Así, EGR señala que Althusser tiene vacíos, equívocos y extravíos, pero que ellos no empañan el avance con respecto a las posiciones dominantes: el historicismo y la filosofía de la praxis. Lo importante es desmovilizar la dicotomía "teoría y práctica", avanzando en la comprensión del concepto de práctica, señalando los mecanismos de funcionamiento de la producción de conocimientos. El concepto de "práctica" ya había sido

explorado por EGR en su obra *Para Leer a Althusser*, exponiendo los puntos fuertes del concepto e intentado llevarlos hasta sus últimas consecuencias, es decir, a donde el francés no los llevó. La crítica "pre-althusseriana" de ASV insistiría en el proceso de homologación de los términos, sin entrar en la especificidad de los mecanismos que son propios de cada uno de los términos contenidos en la dicotomía "teoría y la práctica". La homología sostenida por la filosofía de la praxis daría, como resultado, un privilegio de una noción general y abstracta de "práctica" sobre otra noción sin contenido, la "teoría". Althusser en cambio ofrecería un modelo de para entender esta última como una práctica, es decir, dotada de un conjunto de procedimientos ordenadores.

Hasta aquí la primera crítica de EGR a ASV. Veamos la segunda: la persistencia de una noción de continuidad y de identidad con la que ASV trabaja la obra de Marx. Althusser diseccionó lo específico del mecanismo de producción teórica a partir del concepto de "problemática". Dicho concepto le permitiría despejar cualquier noción ilusoria de continuidad, así como desbaratar la idea de identidad al seno de la obra. Este segmento de la crítica de ASV o es un resultado de la primera crítica. Al explotar productivamente la noción de producción teórica, Althusser nos entrega con el concepto de problemática el horizonte de comprensión de la formulación de un espacio teórico nuevo, que no es idéntico a otros. Dicho espacio se asocia con el nombre de Marx. En la lógica de la continuidad y la identidad Marx representaría la filosofía de Hegel aplicado a la economía de David Ricardo: es la suma de corrientes, sin mayor novedad. Con la noción de problemática el espacio de comprensión es distinto: se trata de un discurso nuevo, que irrumpe en la arena de la contienda política, inaugurando una ciencia de la historia.

Nos permitimos reforzar este elemento con una cita, hablando de la noción de dialéctica y de la relación entre Hegel y Marx a propósito de ella, escribe: "Es otra dialéctica. Es una dialéctica que rompe con la dialéctica de Hegel. Por semejantes que puedan parecer a primera vista ciertos principios hegelianos a algunas formulaciones marxistas, juegan un papel diverso y funcionan de otra manera en un horizonte de comprensión y

otro. Para que la dialéctica de Hegel se transformara en marxista hubo de abandonar su problemática, sus funciones y su estructura y, formando parte de la formación teórica marxista, refuncionalizarse y reestructurarse"[61].

La aceptación del concepto de "problemática" sin embargo no impide que EGR ejerza un sentido crítico al de "corte epistemológico". Analizando lo que denomina las tres versiones de explicación de surgimiento del marxismo, que serían la hegeliana (basada en el concepto de superación), la feuerbachiana (inversión) y la que nace por fuera del marxismo (ruptura epistemológica), EGR elabora el concepto *acumulación teórica*. Dicha concepción recogería lo planteado por Althusser con el concepto de "problemática", es decir, el sentar las bases del horizonte de discusión novedoso, con el señalamiento de la irrupción social a la que se debe. Con ello se recogería el aporte del francés -de hecho, se completarían- y se revertirían las críticas de ASV en el sentido de que Althusser dejó fuera toda dimensión política al momento de evaluar la "ruptura epistemológica" de Marx.

Esto es importante porque EGR traza entonces una línea de demarcación sobre el sentido del "teoricismo de Althusser", corazón de la crítica de ASV. Nuevamente nos permitimos una cita que contribuye a esclarecer la posición:

> Althusser se instala, pues, en lo decisivo. Pero al ignorar la historia real que demanda la conformación de la nueva ciencia, absolutiza lo esencial. Para nosotros entonces, la desviación teoricista del primer Althusser no consiste en que confiera más importancia a lo teórico que a lo práctico, debiendo concebirse las cosas en sentido inverso (como afirmaría una concepción practicista o historicista), ni consiste en que, poniendo el acento en lo puramente teórico, desdeñe la unidad igualitaria entre lo teórico y lo práctico (como asentaría una concepción homológica del problema). No. Para notros la desviación teoricista del Althusser de entonces estriba en la absolutización de lo esencial, la cual trae aparejada,

[61] González Rojo, Enrique, *Epistemología y socialismo*, UAZ, México, 1985, 47.

> como se comprende, el soslayamiento, a todos los inaceptable, de la historia real, de las condiciones necesarias, aunque dese luego insuficientes de la irrupción social de la ciencia de la historia. [62]

De esta manera es que EGR asedia las pociones críticas de ASV, si bien reconoce que el silencio de Althusser produce algunos problemas, también reconoce sus aportes, en tanto que su crítico habría confundido el nivel en el que se despliega el discurso del filósofo francés.

Esto da pie para que en su re-elaboración del concepto de "práctica teórica" EGR se distancie tanto del francés como del transterrado. Es ahí en donde observa que ambos omiten en sus exposiciones el elemento de la "fuerza de trabajo". Así, EGR cuestiona la crítica de ASV, sosteniendo que Althusser se coloca plenamente en el discurso marxista con su concepto de práctica (elaborado a partir del capítulo V de *El Capital*) y observa innecesario el señalamiento de ASV sobre el problema de la "intencionalidad" que el francés habría omitido, pues esta se encontraría supuesta. Sobre la base de estos señalamientos EGR procede a elaborar el concepto de clase intelectual, como un elemento que enriquecería el concepto de "práctica teórica". Del aporte de Althusser es posible ya señalar que: "La práctica no es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la teoría (como quiere el teoricismo) ni la teoría es el epifenómeno pasivo del fenómeno activo de la práctica (como quiere el practicismo)" [63].

Es en este nivel en donde EGR se muestra más crítico de ASV, por ejemplo, cuando el transterrado señala que su concepto de práctica no se corresponde con un supuesto concepto elaborado por Marx. Escribe categórico el autor de *Epistemología y socialismo*: "esto es una falsa interpretación"[64] y demuestra como el concepto de práctica de Althusser se inspira en el Marx de *El Capital*. Sin embrago, su aporte no está en la correspondencia con texto aludido, sino en los elementos teóricos significativos. De entre ellos destaca que con el concepto de práctica de Althusser

---

[62] *Ibid.* 62.
[63] *Ibid.* 69.
[64] *Ibid.* 71.

se rechazan los principales problemas de la "filosofía de la praxis".

Entre ellas se encuentra que lo teórico es captado como una práctica humana, y que posee tanto especificidad como una estructura similar a otras, es decir que el conocimiento no es una "visión" sino una producción; pero además el concepto de práctica de Althusser da pie a una noción plural, es decir a hablar de distintas prácticas que acontecen en la sociedad. Con el aporte de Althusser se logra entender que las diversas prácticas tienen un momento de identidad, pero también su forma de operación específicas.

Hemos expuesto lo que sucede en el plano formal, pero también en el contenido existen amplios distanciamientos. EGR procede a evaluar el problema de la distinción entre "objeto de conocimiento" y "objeto real", como derivación inmediata de la especificidad del concepto de "práctica teórica". Siguiendo el esquema de las tres "Generalidades" expuesta por Althusser en *La revolución teórica de Marx*, EGR complejiza y ensancha la noción epistemológica del francés. Ello lo hace en el momento de la crítica a ASV, a quien señala la incomprensión entre "el objeto real" y "el objeto de pensamiento" como irreductibles el uno con respecto al otro. Es decir, que cada uno tiene su propia lógica, su propio espacio y su propia forma de ser. captado. Tanto en Althusser como en EGR les interesa el "objeto de conocimiento" en tanto en el se juega el mecanismo de producción de la ciencia de la historia.

Dicho esto, con EGR observamos el trazado de una propuesta de epistemología, basada en las tres generalidades otorgadas por Althusser: una Generalidad I compuesta de materia prima (como podía ser el sentido común); una Generalidad II que es el trabajo que se hace sobre materia prima con instrumentos de producción determinados (teorías, conceptos); finalmente la Generalidad III que es una nueva producción (en este caso un conocimiento nuevo). Esa Generalidad III se vuelve nueva Generalidad I que volverá a ser modificada y así infinitamente. Dice EGR: "El conocimiento es, más que una producción (un trabajo teórico), una reproducción. Mientras que para ASV es escandaloso que una formulación epistemología de corte marxista no utilice los conceptos de adecuación o correspondencia entre lo

pensado y lo real, procede a utilizar autores como Lucien Seve, Ghianotti e Ilienkov para hacer crítica de lo que denomina el "kantismo" de Althusser. EGR responde que ninguno de ellos ha entendido a cabalidad la novedad althusseriana. Esta consiste en que donde habría una distancia entre el "objeto de conocimiento" y el "objeto real", elemento que rompería cualquier forma especulativa. Finalmente se superaría el idealismo epistemológico y se sentarían las bases para una epistemología materialista.

El paso decisivo, dice el filósofo mexicano, es que Althusser profundizó de la diferencia entre un "objeto de conocimiento" y *el conocimiento del objeto*. Este último es producto del trabajo teórico realizado a partir de determinados instrumentos de trabajo (conceptos, teorías) sobre una materia prima (ideología, sentido común). No hay, por tanto, espacio para la adecuación entre un momento y otro, pues son de hecho dos procesos distintos. Esto le permite a EGR evaluar que, en Althusser, a diferencia de lo que piensa su crítico transterrado, no opera un privilegio teoricista. Señala que este elemento existe, pero lo restringe a un momento de coyuntura y no definitorio de la estructura del aporte del francés. En cambio, retama su contra crítica en ASV nota un "practicismo estructural".

Es preciso que con estos elementos otorguemos una evaluación global. No cabe duda qué la obra de Althusser irrumpió con fuerza en el tablero de discusión. De hecho, a la larga terminaría por reorganizar los términos de toda discusión, con lo cual sometemos a crítica que su aporte haya sido exclusivamente una "moda". Ese proceso se denominó "crisis del marxismo" e impactó fuertemente en Europa y en América Latina. EGR algo detectó cuando señaló que; "Se vive una época –la época de la "crisis del marxismo"- en que ya no es posible pensar que la destrucción del capitalismo equivale a l inicio de la construcción del socialismo."[65]

Destacaremos a continuación algunos de los puntos más importantes. EGR sostiene una posición libertaria del marxismo, es decir, que cabalga entre la crítica del capitalismo hecha por Marx y la crítica del socialismo burocrático. En algún momento sostuvo un intento de hacer converger ciertos rasgos del

[65] *Ibid*, 115.

marxismo y el anarquismo. En el plano teórico sostuvo desde su primer libro sobre Althusser la necesidad de pasar de la epistemología hacia la ontología. En *Epistemología y Socialismo* refrenda esa perspectiva, de la cual ya hablamos arriba.

En el plano político EGR sostiene que el marxismo no es la teoría que expresa los intereses de la clase obrera, sino de un sector intelectual que aparece con el movimiento social. Ello le permite sostener, tanto en *Epistemología y Socialismo* como en otras numerosas obras, una teoría en donde además de burgueses y proletarios existe una clase intelectual que posee los medios técnicos e intelectuales de producción del conocimiento. La filosofía o la ciencia misma sería disputa política porque ella es un producto de la existencia de esta clase intelectual. Si no se logra la abolición de esta clase intelectual no hay posibilidad de superar las formas de dominio y opresión, que desde su punto de vista se corroboraban en los regímenes "socialistas" del siglo XX.

Esto que hemos señalado explica algunas de las diferencias más importantes con Althusser, pero también con ASV. En sentido estricto se trata de un "post-althusseriano", tal como él mismo lo señala. Si bien recibe el aporte de Althusser en algunos puntos, logra realizar la crítica necesaria para plantear sus propios puntos de vista. No hay algo parecido a una ortodoxia. Althusser se presenta más que como un pensamiento acabado, como un ejemplo de cómo pensar.

Sin embargo, a pesar de la lectura propia realizada por EGR y de que señaló algunos huecos importantes en las críticas que hizo ASV el mismo parece haber dejado algunas cuestiones que ya en la época circulaban en otros autores que habían recibido el impacto de la obra del francés. El primer elemento a destacar, es que con la obra de Althusser se despejó por fin el horizonte teleológico que había marcado a gran parte de la producción marxista. Ello implicó desbaratar varios nudos, de los cuales ASV no se percató, como tampoco EGR. El primero de ellos fue el del economicismo, el cual fue desarticulado a partir de nociones como "autonomía relativa" y "sobredeterminación". Despejar cualquier noción de privilegio de la economía, tanto en el plano epistemológico como en el político, fue un gran mérito de Althusser. A ello contribuyeron además las obras de Nicos Poulantzas y de Charles Bettelheim, así como una cierta lectura

de Antonio Gramsci. El núcleo central, sin embargo, se encuentra en el momento en que el francés apuesta por hablar del "primado de las relaciones sociales" sobre las fuerzas productivas. Al invertir y transfigurar la tesis, el edificio economicista se venía abajo.

El economicismo fue también atacado cuando Althusser insistió en la dimensión material de la ideología. Resulta entonces llamativa las limitadas formulaciones de ASV y EGR en sus respectivos trabajos en ese renglón. Ambos quedaron enclaustrados en una noción de ideología que se imbricaba con las clases sociales y con la "falsa conciencia". Contrario a estas líneas, en Althusser se ha destacado una noción de la ideología en clave materialista, en donde no actúan una "conciencia correcta" ni una "falsa conciencia", sino una dimensión material siempre presente en las sociedades, independientemente de su forma productiva. El horizonte en el que se movía ASV esto era inadmisible pues la ideología correcta era la del proletariado, en tanto que en el de EGR la ideología es un elemento ha superar, cuestión que Althusser rechazaba como posible. La teoría de la ideología ha sido reformulada radicalmente por Althusser en gran medida gracias a su diálogo con el psicoanálisis lacaniano (otro gran ausente en ASV y EGR) y es la base de gran parte de la crítica cultural contemporánea, en parte porque alejó a dicha categoría de toda formulación clasista y la instaló como un dispositivo anclado en las distintas prácticas sociales.

Todo este horizonte es predominantemente teórico. Existe, sin embargo, una dimensión política crucial. Althusser configuró en gran medida el tablero de discusión de la llamada "crisis del marxismo". Es en este horizonte en donde podemos encontrar una dimensión mucho más radical de su intervención. En diversas ocasiones señaló lo limitado de la teoría del Estado y en general el pobre estatuto del marxismo con respecto a la teoría de la política, en particular en lo referente al problema de la transición. Sin embargo, de estos destellos hay que destacar un efecto político de su teoría: alumbró el camino para renunciar a cualquier noción de sujeto histórico. No había, en su concepción, lugar para un privilegio político y epistemológico para una noción de proletariado y tampoco para sus partidos. Al atacar los cimientos del marxismo hegeliano (particularmente lo que se

desprende de la obra de Lukács) es decir, la idea de que el proletariado es la identidad sujeto-objeto que produce la totalidad, logró colocar al marxismo en un terreno más concreto y plausible. No se trataba ya del auto reconocimiento del proletariado como producto de la totalidad, ni de una identificación entre clase y programa que finalmente llevaría a la restauración la "bella totalidad", sino que había un camino más complejo y laborioso, en donde no siempre dicha clase ocupaba el espacio que la teoría esperaba.

Deshacerse de todo horizonte finalista lo condujo a derrumbar el edificio marxista. La lucha de clases era algo más mundano y no una lógica de la historia que disponía los lugares en el escenario del conflicto. Era, ante todo, la confrontación de fuerzas, en un espacio no electo por nadie, en donde se colocaban en juego pasiones, tensiones y límites. Es decir, la terrenalidad y la materialidad.

Finalmente, el elemento más significativo. A partir de Althusser la obra de Marx pudo ser comprendida como un *espacio teórico* de producción. El marxismo era lo que ocurría en dicho espacio y no la fidelidad a uno u otro texto. Como *espacio teórico* era posible la intervención en él, con la finalidad de hacerlo más productivo. En ese sentido Althusser es uno de los marxistas que puede ser crítico del propio Marx o de Engels, sin ningún tapujo, algo que en la época no se estilaba con frecuencia. Su propuesta de la lectura sintomal era justamente el señalamiento de que los textos eran motivos productivos, a partir de los cuales se podía interrogar y no los espacios cerrados por una verdad a la espera de ser develada por algún intérprete privilegiado (sea este el partido, la clase o un maestro).

Estas últimas valoraciones que presentamos nos parecen importantes para demostrar los límites a los que se enfrentaban los teóricos que hicieron parte del proceso de recepción y crítica. Sin embargo, más allá de esto, la querella abierta permite sostener que esta es una polémica crucial no sólo para la historia del marxismo, sino para el conjunto de la producción cultural en México. Una muestra más de la perdurable huella de Althusser en su paso por México.

Crítica a la *crítica de la economía política*: el último embate althusseriano

En 1986 aparece un libro crucial, aún referente para toda producción marxista en México: *El Discurso crítico de Marx*. Ahí se reúne la mayor parte de los trabajos publicados por Bolívar Echeverría en la década anterior. El libro está compuesto de un conjunto diverso de textos publicados con anterioridad en las revistas *Dialéctica, El Buscón, Historia y Sociedad, Cuadernos Políticos* o *Investigación económica*. Para el argumento que desarrollaremos al final de nuestro recorrido es preciso detenernos con cierto detenimiento en dos de las tres partes que componen la publicación: tanto el prólogo como la última sección dedicada a los problemas de la nación y el Estado. En medio y ocupando la mayor parte de los ensayos Echeverría discute distintos tópicos a propósito de *El Capital* de Marx.

Podríamos decir que Echeverría organiza sus textos presentando un conjunto de estrategias definitorias de lo que denomina es el "discurso crítico" entendido como *crítica de la economía política*, para después hacer exégesis puntual de pasajes de la obra de madurez de Marx y finalmente presentar los *efectos* políticos de la elección que ha hecho previamente al definir el objeto y el discurso de la crítica marxista. El primer momento (la definición del discurso crítico) y el último (el efecto político de esa definición) resultan cruciales para discutir el que será el último embate del althusserianismo en México.

Así, el texto que sirve como "Presentación" en el libro de Echeverría, ya había sido publicado anteriormente con el significativo título de "En la hora de la barbarie": en el expresaba sus principales argumentos en torno a la "crisis del marxismo", al futuro del discurso marxista bajo las condiciones de la bipolaridad y las nuevas problemáticas que se venían sucediendo sin encontrar una salida satisfactoria. Para el filósofo el siglo XX podría ser definido como el siglo de la barbarie o en su entendido el del "sin sentido" de la historia. Ello, sin embargo, encontraba un importante matiz al momento de una evaluación global: el comunismo había existido a lo largo del siglo XX como un "contra-sentido" que se rebelaba ante el "sin sentido" de la barbarie en la historia. Rescatar el discurso crítico tenía un gran

sentido en ese panorama devastador, producto del progreso descarnado. Si el siglo XX tenía algo que lo hacía vigente y válido era una triple presencia que quedaría definida de la siguiente forma: el comunismo como narrativa de "contra-sentido" que adquiere una manifestación socio política que se denomina "Izquierda" y el discurso de aquel "contra-sentido" y de aquella fuerza política: el marxismo, entendido como discurso crítico. Comunismo, izquierda y marxismo habrían sido los que resistieran al "sin sentido" de la barbarie del siglo XX, es decir, quienes buscaron dotar de una *telos* contra la barbaria a la historia de la última centuria.

Aquellas consideraciones de Echeverría sin embargo no se desplegarían sin el cruce que se tenía con un fenómeno que estalló con fuerza en los años setenta: la discusión conocida como la "crisis del marxismo". Junto a ella operaban modificaciónesque vivía el modelo de acumulación de capital. Ambos cruces ponían en riesgo la supuesta vitalidad del marxismo si este no era capaz de plantear nuevas preguntas ante los acontecimientos. Echeverría detecta tres nudos que se comportan como el corazón del "contra-sentido" del "discurso crítico" en el siglo XX y que parecerían haber encontrado definitivamente su imposibilidad de reactualizarse, es decir, habrían llegado a un límite de la potencialidad radical.

En primer lugar el agotamiento de una noción de "sujeto histórico", es decir, lo que Echeverría denomina "la clase obrera industrial" como base social de aquel "contra-sentido" rebelde contra el capital, que ya no encarnaría ni sería la portadora privilegiada del proyecto comunista. La segunda tesis es la que encontraría el ejemplo de la sociedad no capitalista ubicada en el llamado socialismo realmente existente (principalmente la hoy extinta Unión Soviética), que habría fracasado al calor de la represión y nuevas formas de explotación que surgieron desde los años treinta y se fueron profundizando hasta llegar finalmente a su colapso. Por último y de mayor profunidad, la idea de que la "técnica" (y con ello el conjunto de la tecnología, pero también las fuerzas productivas) moderna era construcción neutral en la vida social y que su configuración aparentemente no tenía algo que ver con las formas de explotación del trabajo, siendo tarea de

la "revolución" el "liberar las fuerzas productivas" y no destruirlas.

En estas tres tesis encontramos el posicionamiento Echeverría a propósito de la "crisis del marxismo", pero también todo un proyecto de investigación que buscaba sacar del atolladero en el que se encontraban al conjunto del marxismo y colocarlo de nuevo como un discurso crítico capaz de dotar de sentido a la historia. Ello le lleva a redefinir el marxismo, demarcando con claridad los límites entre la obra de Marx (amplia, compleja, diversa) y los discursos que se desprenden de dicha obra (en confrontación, en contradicción). Así se da la necesidad de distinguir claramente ambos momentos del discurso, nos permitimos hacer una larga cita que remite a la primera consecuencia del reconocimiento de la crisis del marxismo:

> La actividad y el discurso de Marx son como una sustancia que adquiere diferentes formas según la situación en que ellos son invocados para fundamentar diferentes marxismos: diferentes garantías teóricas (científicas) de proyectos prácticos (empíricos), histórico-concretos, de actividad política que se pretende anticapitalista. Aparte del nombre "Marx", disputado por su prestigio legendario, estos diferentes proyectos pueden llegar a tener en común más que algunos retazos de teoremas, extraídos siempre de un sector muy limitado de la extensa obra de Marx; o incluso menos: unas cuantas fórmulas "marxistas" dotadas de un valor puramente emblemático. Hay muchos marxismos no sólo debido a la polisemia del nombre Marx, al hecho de que hay muchas posiciones anticapitalistas desde las que se lee a Marx. Los hay también porque el propio Marx, como todo individuo humano, es múltiple, porque hay varios sujetos homónimos llamados Marx, varios esbozos divergentes de forma que la sustancia Marx tiene por si misma y que coexisten conflictivamente tratando de ser

> cada uno de ellos el que tiene la clave y representa la verdad de los otros[66].

Éste párrafo es crucial para entender una de las primeras consecuencias de la "crisis del marxismo" según Echeverría, es decir, la posibilidad de múltiples lecturas de Marx, más allá de las tres tesis arriba mencionadas. El "contra-sentido" que habría sido el comunismo y cuyo discurso predilecto habría sido el marxismo se encontraría devastado en su unidad originaria y en cambio habría eclosionado como variedad de posibilidades de problematización. Así la multiplicidad fragmentaria se arropa en un nombre que pretende ilusamente volver a dar unidad a algo que ya no lo tiene: Marx es ese nombre de una unidad ilusoria. Pero ese nombre representa por un lado la "obra" de un autor localizado histórica y espacialmente, al tiempo que sería también la denominación de un *espacio teórico* múltiple y diverso. El nombre Marx era entonces ya no el de un personaje con una cierta biografía (una fecha de nacimiento y otra de fallecimiento), sino el de un espacio que configuraba en si mismo las posibilidades discursivas de un anticapitalismo, éste también diverso, pero que encontraba en Marx una fuente de inspiración (y no de repetición). Echeverría anclaba ese otro Marx entonces a los marxismos reprimidos o periféricos, marginales siempre ante los discursos del poder. Ese era el proyecto que había que continuar y profundizar ante la crisis del marxismo, es decir, ante la aparición de los tres fenómenos y sus consecuencias antes mencionados.

De esta manera Echeverría asediaba la problematicidad del marxismo o de los marxismos, en tanto formas discursivas que reclamaban algo más que un autor o una autoridad. Desprendía de ello entonces la posibilidad de configurar una vasta problematización que aquejaba en la época: el problema del Estado y el de la nación. Echeverría se posicionaba firmemente en aquel debate que involucraba a intelectuales de distintos orígenes. Él planteaba que una correcta lectura del problema de la nación desde la crítica de la economía política tenía que hacerse desde el entendido que existía una "nación natural" desplazada

[66] Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986, 14.

por el artificio del capital: "la nación de Estado"[67]. La segunda habría colonizado y desplazado a la primera y de hecho se le habría superpuesto. La "nación" no podía ser invocada de manera abstracta, a riesgo de quedar atrapada en las poderosas cadenas del proceso relacional que es la valorización del valor. En dicho proceso se levantaba un "pseudo-sujeto": el Estado.

La última sección de la obra de Bolívar Echeverría ponía atención en este proceso, en el que delataba el principal problema para comprender "la política" y "lo político"[68]. La primera acepción refería a la forma enajenada en la que el proceso de valorización se habría apoderado del segundo, es decir de "lo político" como proceso social-natural, propio de los seres humanos en cualquier época histórica. La conclusión era tajante: no había nada que hacer en el Estado, en la nación y mucho menos en "la política". El marxismo entendido como *crítica de la economía política* cerraba aquellos lugares en tanto espacio de intervención para la acción política. Volveremos sobre ello adelante, pues es parte del nudo más problemático que Pereyra encuentra en la obra de Echeverría y con él, en una forma de comprender lo que era el marxismo, su crisis, sus limitaciones y sus posibilidades de ser redefinido.

El sábado 25 de abril de 1987 en el suplemento "La Jornada Libros" del diario "La Jornada", aparece la reseña que Carlos Pereyra hace del trabajo de Bolívar Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*. Breve, concisa, representa un momento de quiebre a la hora de entender la comprensión del futuro de ese discurso crítico que es el marxismo. Como trataremos de demostrar Pereyra introduce elementos propios de una cierta problematización (la de Echeverría) sobre el entramado que se ha venido construyendo años atrás a propósito de la "crisis del marxismo": de tal manera que reordena los principales pilares sobre los que se entendía éste debía asentarse.

Pereyra inicia con señalamientos obvios a la discusión: el de Marx como el discurso más influyente en la realidad social y política en la historia reciente. Pero también el señalamiento y distanciamiento de la "literatura marxista" como reiteración, divulgación, aplicación y sobre todo de una cierta escolástica,

---

[67] *Ibid*, 192.
[68] *Ibid*, 213.

aquella que discute eternamente "lo que verdaderamente dijo Marx". Ubicado en la línea abierta por Althusser y su lectura sintomal, Pereyra no solamente verá como poco meritoria aquella discusión, sino que además abogará por entender la de Marx como una discursividad teórica, por definición, inconclusa, es decir, no cerrada y abierta a seguir siendo escrita, aún en contra del clásico. Lo teórico es, en Pereyra, el espacio de producción a partir de Marx y del discurso inaugurado por él, pero de ninguna manera puede ser una reiteración o comentario a lo escrito por Marx. En sintonía con la propuesta de Althusser, Pereyra sugiere que la obra de Echeverría no es una nueva escritura de lo ya dicho por Marx (un comentario), sino un tipo de lectura productiva, es decir, a partir de Marx y más allá de él. Desde su punto de vista es éste el camino adecuado para abonar en la construcción del discurso crítico y, por tanto, lo que vuelve valioso el texto de Echeverría y es justamente lo que el filósofo mexicano pretende evaluar.

De tal manera Pereyra recoge la distinción hecha por Bolívar Echeverría entre el individuo Marx y lo que Pereyra denomina el *espacio teórico* (en Echeverría aparece como el "sujeto teórico"), momentos diversos que no siempre son correspondientes. A partir de esta anotación, Pereyra puede demarcar una posición al interior del discurso crítico: lo que escribió Marx en tanto que individuo, no necesariamente se corresponde a lo que se puede desprender del espacio teórico marxista. Para ejemplificar recurre a un anclaje clásico de la discusión de la época: lo que Marx escribió en torno al problema de la nación no necesariamente es correspondiente con lo que se puede derivar del espacio teórico marxista a propósito de ese tema, es decir, en un tiempo y espacio determinado, con unas fuerzas políticas específicas, en una o varias coyunturas localizadas. De esta manera Pereyra llega al primer y más importante reparo con respecto a la lectura de Bolívar Echeverría: el lugar central que éste último hace del marxismo en tanto que *crítica de la economía política*. Escribe el filósofo mexicano: "Pero a BE tal distinción le sirve para su propósito de coescribrir la obra de Marx precisamente en los términos de la mencionada línea discursiva, mientras que podría plantearse, por el contrario, que tal línea discursiva (la crítica de la economía política) no puede ser

el lugar teórico privilegiado para hablar de los temas que, en definitiva, preocupan al discurso socialista"[69]. Para Pereyra el objetivo de Bolívar Echeverría de abrir la posibilidad de una crítica de la política y la cultura en el mundo moderno, pero ello no se posible llevar a mejor puerto a partir de la llave elegida por este último: la así llamada *crítica de la economía política* no posibilita la crítica radical de la sociedad actual, pues se limita a un aspecto, importante, pero insuficiente. Escribe Pereyra refiriéndose a la opción tomada por Echeverría:

> Sin embargo, aunque esta posibilidad abstracta está efectivamente contenida en la crítica de la economía política, en los hechos no se cumple tanto con la función de abrir ese terreno como de clausurarlo. Hay una notoria insuficiente en el tratamiento de la vida política y cultural que asume como lugar teórico privilegiado la crítica de la economía política. No se trata de una insuficiente debido al carácter inconcluso del discurso teórico en cuestión, sino de una insuficiente originada en el hecho mismo de que el lugar teórico eficaz para el desarrollo del discurso crítico formulado por Marx opera, al mismo tiempo, como lugar teórico poco pertinente para el despliegue del discurso crítico de la vida política y cultural[70].

Como puede dejar ver este párrafo del texto de Pereyra se interpela directamente al estatuto teórico y los efectos políticos de una lectura productiva de Marx: no se aduce su falta de coherencia, su falta de apego al canon, ni tampoco se aduce su inutilidad; es decir no se evalúa su fidelidad ni su "corrección". Efectivamente la *crítica de la economía política* es una forma de leer a Marx válida y plausible, asentada en determinados conceptos y anclajes, pero que no puede salir más allá de ellos. Se acepta que entonces ella es una de las posibles llaves para escribir con Marx y más allá de él, sin embargo, para los objetivos del espacio teórico y de una discursividad que busca desmontar los principales elementos de la vida moderna resulta insuficiente. Lo es, no por

[69] Pereyra Carlos, "Volver a Marx y escribir con él" en *La Jornada libros*, 1987, 1.
[70] *Ibid*, 6.

su incompletud (dada desde su propio nacimiento, es decir, lo inacabado de la obra de Marx dado que su objeto a ser teorizado es inacabable) sino porque apunta a clausurar formas alternativas de emprender la crítica de la vida moderna: la *crítica de la economía política* bloquea la posibilidad de emprender la crítica de lo específicamente político. Es decir, con la primera se instala una serie de dispositivos conceptuales que se anclan en el nivel "económico" que impide producir las categorías necesarias para que los sujetos realmente actuantes, puedan desarmar los engranes de la compleja máquina de la dominación moderna.

Para Pereyra querer ver exclusivamente en *El Capital* el lugar donde se descubriría "lo político en la infreestrucutra", justamente impediría mostrar el sentido último que debería tomar la crítica al capitalismo, ello ocultaría la efectiva constitución de lo político en el mundo moderno, volviendo disfuncional cualquier tipo de discursividad crítica. Para demostrar su afirmación, Pereyra vuelve sobre el texto que funciona como prólogo al libro, en donde Echeverría señala que la clase obrera industrial no es más ya la portada del proyecto revolucionario y comunista, afirmación que para Pereyra es una consecuencia de la impronta teórica de la *crítica de la economía política*, pues con sus conceptos, anudamientos y anclajes provee de la categoría de "proletario", sin advertir que la politización de los sujetos se realiza en otro espacio que no es el de la creación del valor. Ante ello afirma: "…la clase obrera no ha dejado de ser portadora de tal proyecto sino que nunca lo fue, es decir, en ninguna circunstancia la clase obrera constituye de por si un sujeto revolucionario. La creencia contraria sólo tiene asidero en la convicción de que lo política se conforma en la infraestructura"[71]. La política en Pereyra tiene su especificidad, se juega en coordenadas distintas a la "subsunción real y formal", a la "valorización del valor", a la "maquinaria y gran industria" y otros espacios teóricos a los que recurre la *crítica de la economía política*. Estas coordenadas de constitución no están predeterminadas, no son a-priori, sino que se encuentran *sobredeterminadas* por las historias locales. Es así qué conceptos como "nación" y "Estado" aparecen ya como relevantes en el mundo moderno, en tanto que son el cauce de una determinada

[71] *Ibid*, 6.

historia (con sus narraciones y discursos) que a su vez es el espacio de conformación de los sujetos políticos.

La ubicación en el plano de las categorías (esenciales o fundamentales) que tendría el "proletario" o su versión empírica en tanto que clase obrera no la hacen *a priori* portadoras de ningún proyecto específico, ni revolucionario, ni comunista, ni lo contrario. La constitución de lo político y por tanto de la "cultura política" se encuentra en otro lugar que no es el de la "valorización del valor", la primera no es una derivación de la segunda (supuesto momento "fundamental" o "esencial") sino que operaría con legalidades diversas, heterogéneas y sobredeterminadas. Pereyra criticará este énfasis simplificador en el planteamiento de Echeverría: pensar que el sujeto social únicamente encuentra su politicidad en las relaciones mercantiles o en la disputa de el "sujeto cósico" del valor. Para Pereyra éste es un lugar de la socialidad humana, pero de ninguna manera es el único que puede ser valorado por el marxismo: "La constitución de lo político fuera de la infraestructura es decisiva al respecto", afirma el filósofo mexicano. En la parte final de su reseña Pereyra reconoce que Echeverría realiza varios matices a afirmaciones tan tajantes como las que venía citando de *El Discurso crítico de Marx*, sin embargo encuentra que en el conjunto "el texto carga las tintas" por la versión en donde los objetos mercantiles son el nexo social fundamental: "En mi opinión no es sostenible que los objetos mercantiles sean la única interconexión posible y el único nexo real; una mayor atención a lo político fuera de la infraestructura permitiría advertir innumerables otras interconexiones y nexos" [72]. Entre ellos Pereyra detecta un cierto resquicio, en donde no necesariamente opera la lógica del valor, ni la super posición del "pseudo sujeto del valor" que sólo apunta a valorizarse: "la institucionalidad política e ideológica de las sociedades capitalistas desempeña varias otras funciones inclusive contrarias a esa…"[73]. Podemos pensar, siguiendo la obra previa de Pereyra, que éste se refiere sobre todo a la dimensión estatal y la complejidad que ella implica, con su sistema de mediaciones (o en lenguaje gramsciano la existencia de la sociedad civil) y sus aparatos ideológicos, es decir, todos los elementos que

[72] *Idem*.
[73] *Idem*.

constituyen lo específicamente político y que no son inmediatamente idénticos al proceso de "valorización del valor" y sobre todo, que en determinadas ocasiones pueden contener o limitar dicho proceso así como la reproducción del capital y descentrar el privilegio de lo mercantil como forma de organizar la sociedad.

La noción de Estado que opera en Pereyra se aleja radicalmente de la que Echeverría presenta en su *El Discurso crítico de Marx*. Como señalamos antes para el segundo autor el Estado no es más que un artificio, el resultado de un acuerdo monopólico de los señores de la tierra para protegerse organizadamente en el mundo mercantil, casi en sintonía con la frase del Marx de 1848: "el comité que administra los negocios de la burguesía". El Estado es para Echeverría no una "comunidad ilusoria" (como diría el propio Marx de la *Ideología Alemana*), tampoco la unidad entre sociedad civil y sociedad política (como en Gramsci), menos aún "una condensación de relaciones de fuerza" (como en el último Poulantzas). Pereyra echando mano de estos y otros autores amplia la noción de Estado, señalando que se trata de un espacio de confrontación entre distintos intereses, que aparecen siempre mediados a partir de la sociedad civil. El Estado es punto de cruce y disputa, lugar de acumulación de fuerza por parte de las clases, los grupos, los partidos u otras formas de organización de las sociedades. El Estado no es una derivación del capital, ni tampoco un aparato ajeno o exterior a la sociedad. Con su propia temporalidad, su dinámica autónoma y sus tensiones, el Estado del siglo XX (a diferencia del de siglo XIX) se presenta como el espacio predilecto para la confrontación política, en donde se disputa el sentido de cierta socialidad. Peryera entonces apostará por uno de los elementos del Estado: la sociedad civil, como el núcleo central que permite la conquista de la democracia, así como la articulación de intereses diversos que moldean al aparato estatal (la sociedad política). Ello con una finalidad que se presenta como central: regular el mundo mercantil. El Estado "fuerte" no es en Pereyra una construcción autoritaria o totalitaria, sino una construcción regulada desde la sociedad civil para contener las relaciones mercantiles que escinden el mundo de lo social.

No puede entonces sino presentársenos una brecha frente a la teorización de Echeverría, que considera al Estado como una "empresa estatal", producto del acuerdo monopólico de los propietarios privados sobre el territorio. Una verdadera derivación que impide cualquier acumulación de fuerzas, confrontación o disputa de sentido de eso que denominamos Estado. La lucha política en él está cancelada de facto, no hay posibilidad en ella de sobre ponerse a lo mercantil-capitalista. El Estado mismo habría construir una "nación de estado" homogénea, donde sectores diversos no podrían expresarse sino a condición de reclamar su lugar como "propietarios privados": queda cancelada por tanto la posibilidad de construir una versión "nacional-popular", tema al que dedicaron sus mejores páginas autores como José Aricó o René Zavaleta. La política de Estado sería entonces siempre "política del capital". Es por ello que Pereyra insiste que la *crítica de la economía política* tiene un *punto ciego* y quizá siendo más radical señala que aquella clausura el espacio organizativo y de disputa que atraviesa lo político. Una década después a este debate, Echeverría publicará en un volumen titulado *Valor de uso y utopía*, sus principales ensayos sobre "cultura política", tema que hasta entonces no había aparecido con ese nombre en su reflexión. Se trata de un conjunto de lúcidos ensayos que presentan disposiciones claras sobre la violencia, sobre la democracia y la distinción entre "lo político" y "la política" (que en el *Discurso crítico de Marx* reconoce como originaria de F. Chatelet) y que a la postre se convertirá en uno de los temas más tratados por sus comentaristas. La clausura de la que habla Pereyra se nota de manera más radical en el ajuste de cuentas que hace Echeverría: "la política" sería siempre forma enajenada, cosificada, atrapada por las relaciones mercantil-capitalistas. Clausurado ese espacio teórico (el de lo específicamente político) y empírico (las formas históricas de la lucha y acumulación de fuerza), no queda más que refugiarse en "la política": es decir, todo lo no-estatal, no-partidario, y en general todo lo que involucre alguna dimensión atada a la "nación de Estado" o la "empresa estatal". Clausurado el espacio real y efectivo de constitución de los sujetos, estos quedarán a la espera de aquel otro, el de "lo político" como no enajenado.

No tenemos noticia de que Echeverría haya contestado en aquel momento a algunos de los señalamientos críticos que hizo Pereyra. Sin embargo, si podemos rastrear las coordenadas fundamentales de la reseña publicada en *La Jornada* en otros espacios. Esas otras intervenciones si obtendrían una respuesta por parte de Echeverría. En el transcurso del IV Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Toluca, Carlos Pereyra presentó una polémica ponencia titulada "Señas de identidad", que en gran medida puede ser considerada una continuación de los señalamientos críticos ya no sólo a la así denominada *crítica de la economía política*, sino también al marxismo en su conjunto. Según el recuerdo de don Adolfo Sánchez Vázquez en aquella presentación además de él mismo, compartieron la discusión Ludolfo Paramio, Bolívar Echeverría, Adolfo Gilly, Agnes Heller, Michelangelo Bovero, además de Pereyra. El texto fue publicado en la revista *Nexos* en febrero de 1988, y a partir de ella podemos rastrear algunos de los planteamientos críticos que ha hecho a Echeverría, pero también a otras formas de comprender el marxismo. "Señas de identidad" es un texto que anuncia una ruptura y una forma novedosa de concebir al marxismo en tanto que espacio teórico, alejado tanto de la filosofía de la praxis, como de la *crítica de la economía política*, acentuando, sin embargo, más distancias con ésta última versión interpretativa o clave de lectura de Marx.

En su texto Pereyra comienza haciendo una crítica a Noberto Bobbio sobre la imposibilidad de encontrar al marxismo como un discurso homogéneo, mostrando en ese sentido que desde Engels hasta nuestros días no hay un referente preciso de lo que el marxismo era o debería de ser. De entre los múltiples sentidos hace crítica de los que a su parecer son definiciones más imprecisas, por ejemplo, que el marxismo es un "discurso crítico radical anticapitalista". Señala que antes de la aparición del propio Marx ya se existían movimientos socialista y comunista que ponían en cuestión la cultura moderna en su totalidad: "Por decisiva que haya sido la contribución de Marx al esclarecimiento de las raíces de ese movimiento social, y por vigoroso que haya sido su aporte para el despliegue y fortalecimiento del mismo, etas razones no batan para identificar marxismo y movimiento

social"[74] . Peor aún, para Pereyra el marxismo que se ha vuelto doctrina estatal (pensando aún en la URSS) no es algo ajeno "a determinados rasgos" que están presentes en su propio núcleo teórico.

En sintonía con las discusiones amparadas en la noción de "crisis del marxismo" el teórico asume algunos postulados, por ejemplo, que el discurso marxista tiene un profundo desconocimiento por la producción relevante en otros ámbitos de la filosofía y la ciencia: es decir, es incapaz de dialogar con lo mejor de la "cultura burguesa" de su tiempo, encerrado en sí mismo y renuente a renunciar a sus certezas y garantías. Sin embargo, de todos los elementos señalados, incluyendo la conocida frase de Marx de que "él no era marxista", sin duda el punto crucial para Pereyra es una continuación de la crítica a Echeverría y el entendimiento como *crítica de la economía política.* El punto central es la existencia de una *ceguera política* cuyo efecto es una "insuficiencia en su elaboración discursiva de un espacio para pensar la política"[75]. Ello es "…una paradoja en el hecho de que el esfuerzo conceptual más definidamente orientado a pensar el problema de la cancelación de la especificidad capitalista de la modernidad ofrece, sin embargo, posibilidades limitadas para entender el lugar de la política"[76] . La evaluación de Pereyra se asienta en tres motivos fundamentales, que no explora, pero que enuncia. El primero de ellos remite a la visión del *telos* de la historia, en donde priva una "concepción que tiende a suponer la inevitabilidad de cierto futuro histórico"[77] . El segundo motivo tiene que ver con una preponderancia de una visión voluntarista, en donde: "la transformación social más que proceso en curso seria resultado de un acto puntual de confrontación revolucionaria"; ésta sin duda es una crítica para quienes la revolución es un acto de audacia y no un proceso de acumulación de fuerza que se ubica en distintos planos, incluidos por supuesto los de la democracia y la movilización social. El tercero remite directamente a la crítica que ha venido haciendo a Echeverría, pero que podría extenderse a múltiples concepciones del

[74] Pereyra, Carlos, "Señas de identidad", *Nexos*, febrero de 1988, 6.
[75] Idem.
[76] Idem.
[77] Idem.

marxismo: "la idea de que las clases sociales son por mi mismas sujetos políticos constituidos como tales"; aquí se encuentra el problema de lo político en su proceso de constitución y justamente la no derivación inmediata entre la producción y la política o en otras palabras, el reconocimiento de mediaciones que en la vida moderna son necesarias para la politización de los diversos segmentos sociales. Se trata sin duda del tema más delicado y sobre el que Pereyra avanzó por vías múltiples a través de su itinerario teórico: el marxismo ya no podía ser el discurso de una supuesta clase universal, portadora de una misión histórica, menos aún en un país como México, con su larga trayectoria de cooptación y subordinación corporativa del sindicalismo.

Bolívar Echeverría responderá directamente a las afirmaciones de Pereyra en un texto publicado en marzo de 1988, es decir, un mes después. Titulado "Todos somos marxistas" como clara oposición al *dictum* de Marx que Pereyra recoge, el famoso: "yo no soy marxista". El filósofo ecuatoriano-mexicano aborda lo que considera son las principales insuficiencias del planteamiento de Pereyra. Delimita la concepción en donde "todos somos marxistas": en primer lugar, la existencia de un discurso crítico opuesto a todo poder, a toda forma de autoritarismo y de explotación, es decir, el discurso como positividad en donde:

> no escasearían en la historia de los distintos marxismos para hablar a partir de ellos de un marxismo todo él antidespótico, antisectario, antidogmático, autocrítico, informado y abierta a la discusión de todos los nuevos desarrollos científicos y filosóficos, inquieto y audaz en la investigación, presente en todos los ámbitos de la cultura moderna, interlocutor de toda nueva iniciativa teórica o política[78]

Sin duda, como en el conjunto de su obra, Echeverría piensa en los "marxismos periféricos", alejados de los centros de poder: Rosa Luxemburg, en Pannekoek y los consejistas y en un

---

[78] Echeverría, Bolívar, "Todos somos marxistas", Nexos No. 123, marzo de 1988, 72

cierto George Lukács. Es decir, en los marxismos "olvidados", "reprimidos", siempre en los márgenes y que nunca echaron raíz en los movimientos de masas.

Sin embargo, Echeverría es más radical en su afirmación, aduce que el marxismo es más que una teoría, sino que guarda una identidad con el movimiento que cuestiona la época moderna. El marxismo no sería otra cosa que la forma discursiva de ordenar y dar "expresión concreta" a los cuestionamientos al orden social moderno, es decir, a la modernidad en su forma capitalista. No detiene su argumento ahí, asume plenamente la tesis de Sartre de que el marxismo es el horizonte insuperable de la época:

> El marxismo es la filosofía de nuestro tiempo porque trae las preguntas a las que todas las otras filosofías deben también responder. En este sentido, todos –incluso los antimarxistas- somos en el fondo: irremediablemente. Todos estamos señalados por una marca histórica inherente a la civilización contemporánea, que sólo podría ser borrada de ella antes de tiempo por alguna nueva –nada improbable- barbarie purificadora[79].

Para Echeverría el marxismo es no sólo horizonte insuperable de la época, sino además posibilitador de toda creación del discurso teórico. Finaliza su crítica señalando el contenido de la identidad entre discurso crítico y movimiento socialista que sería el mismo entre marxismo y "encomienda revolucionaria" y en el proyecto que expresa esta identidad:

> liberar a la democracia, (…) sacarla del estado de secuestro en el que se encuentra actualmente. La democracia, el autogobierno del pueblo, requiere que la facultad política fundamental que define a éste como sujeto, la capacidad de formar la figura concreta de su socialidad, actúe efectivamente. Y es esta facultad precisamente la que se encuentra mediatizada por los efectos políticos profundos de la forma capitalista de la

---

[79] Ibid, 73.

modernidad. Liberar a la democracia es, en este sentido, lo mismo que luchar por el socialismo[80].

Este último segmento sirve para equilibrar dos posiciones teóricas que inundaron gran parte del discurso crítico producido en México. Hacia finales de los años ochenta, con una amplia crisis social de por medio, el ascenso del neoliberalismo y la destrucción de las formas organizativas históricas, en tanto que el marxismo lentamente se desplazaba del horizonte intelectual. Sin embargo, en ese contexto, el último combate de un althusserianismo cada vez más irreconocible, frente a sus competidores marxistas.

¿Qué demuestra esta discusión? En primer lugar, que el althusserianismo llevaba al abandono de las posiciones tradicionalmente asociadas al marxismo, la ruptura con la política tradicional era evidente; ello conllevaba, en el caso mexicano, como en otros, un acelerado proceso de reconciliación con la democracia. En segundo lugar, un intento desesperado por solventar la "crisis del marxismo", tardíamente discutida en México, por la vía del restablecimiento de viejos paradigmas, en este caso siguiendo a Sartre. Ambas salidas se evidenciaron como callejos sin salida.

Comentarios finales

El "althusserianismo" se convirtió en una etiqueta que resguardó un sinfín de posiciones teóricas y políticas. Escasamente relacionadas las unas con las otras, esta nominación para ser poco adecuada para expresar las variables que se jugaron en un momento muy específico de la historia del marxismo producido en México.

El estudio que hemos presentado intenta mostrar esa diversidad de posicionamientos, la multiplicidad de referencias y la ambivalencia de su traducción política. Ello, porque el marxismo en tanto que teoría crítica, cultivó más que un pensamiento cerrado una forma de pensar la política y la coyuntura. Aquella tradición pronto se vio aprisionada ante una

[80] Idem.

realidad que negaba espacios de autonomía al sujeto que esperaba representar y los esfuerzos de renovación no se hicieron esperar, apareciendo, por doquier, intentos de un relevo de sentido.

Quienes buscaron renovar el discurso marxista reestableciendo el pasado (vía el historicismo o el hegelianismo) pronto encontraron un mundo que se transformaba rápidamente y que vaciaba de sentido vocablos como el de humanismo, historia o trabajo. Frente a ello, la propuesta de Althusser irrumpió con potencia. Desequilibrando todo lo establecido, marcó un nuevo pacto de negociación entre tradiciones teóricas.

En México, esa forma de solventar la renovación tuvo un largo aliento y se vio favorecida por condiciones excepciones para el desarrollo teórico y político. El colapso que vivió aquel intento de recambio expresa también las vicisitudes de la nación y sus propias confrontaciones. De trayectoria amplia, sin embargo, es un capítulo significativo de las múltiples historias del marxismo producido en México.



En este libro se realiza una revisión sobre las implicaciones que tuvo la obra del filósofo francés Louis Althusser en México, en el trayecto que va de finales de la década de 1960 hasta el colapso de los discursos marxistas en la vida pública. A diferencia de otros trabajos, se exponen algunas recepciones intelectuales hasta ahora poco abordadas, como las de la filosofía de la ciencia.